Alfonso Flórez

La filosofía del lenguaje de Ockham



EDITORIAL COMARES

FILOSOFÍA *HOY*



UNIVERSIDAD JAVERIANA

ALFONSO FLÓREZ

LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE DE OCKHAM

EXPOSICIÓN CRÍTICA E INTERPRETACIÓN COGNITIVA

EDITORIAL COMARES
GRANADA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
BOGOTÁ

2002

ISBN 84-844-571-2

Este es el escrito original de la tesis doctoral que se publicó como libro con los datos editoriales que se indican.

La tesis fue defendida en el mes de febrero de 1999, ante un jurado compuesto por el Director de Tesis, Prof. Luis Eduardo Suárez† (Pontificia Universidad Javeriana), y los Honorables Profesores P. Alfonso Rincón González† (Universidad Nacional de Colombia) y Juan José Acero (Universidad de Granada, España).

La tesis recibió la máxima calificación.

Por motivos de derechos de autor, en esta presentación no se incluyen ni la Carta de Envío del Director de la Tesis ni el Prólogo del libro, escrito por el Prof. Juan José Acero.

Dentro del texto de esta presentación de la tesis se ofrecen las páginas del libro publicado, siempre en la margen izquierda, respetando la sangría del punto aparte, y entre paréntesis angulares en negrita, así: **[52]**

Una página en blanco se indica del siguiente modo: **[8] Ø**

La principal diferencia entre la tesis y el libro es que en la tesis se encuentran todos los pasajes en latín que, en el libro, por razones editoriales, se suprimieron en su casi totalidad.

En la tesis, estos pasajes van en las notas a pie de página, que resultan así de mayor longitud que en el libro impreso.

Así mismo, en el libro impreso la numeración de las notas se hace por las secciones del libro, mientras que en este formato se mantiene la numeración continua original.

Para efectos de la cita de notas, para aquellas en las que se introduce una discusión teórica, el número que le corresponde en la versión editorial se indica entre angulares, así: **[n. 85]**

[vii]

SUMARIO

[x] Ø

[xi]

PREFACIO

Este trabajo se presenta como disertación doctoral en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana.

Las dificultades para la realización de una investigación al nivel de doctorado son considerables en nuestro medio, por lo que sin un apoyo adicional es probable que esta tesis nunca se hubiera podido llevar a cabo. Este apoyo adicional lo prestó con generosidad la Fundación Konrad Adenauer, que me hizo posible una estadía de dos años en Alemania. En todo ello fue decisiva la participación de Guillermo León Escobar, a quien agradezco su desinteresada gestión.

Estoy muy reconocido también con la Universidad Javeriana y su rector, Gerardo Arango, S.I., que se comprometieron de modo fundamental con el proyecto, respaldándolo institucional y personalmente.

Los decanos que han cobijado este trabajo, Fabio Ramírez, S.I. y Manuel Domínguez, son particularmente responsables de su culminación, mas no pretendo con ello asignarles culpa alguna sobre su contenido.

El director de tesis, Luis Eduardo Suárez, ha sabido soportar con ecuanimidad las (casi) inevitables dilaciones que acompañaron su realización. Además de ser mi mentor en los campos de la filosofía medieval y de la filosofía analítica, me introdujo al pensamiento de Ockham, cuando yo, aún ingenuo, ignoraba la magnitud de la tarea que me proponía. Por todo ello le estoy muy agradecido.

Muchos amigos y conocidos contribuyeron también a la larga y dispendiosa tarea de recolección bibliográfica, siendo su colaboración decisiva
[xii] para el producto que hoy ve la luz. Por eso, es para mí una ocasión de gozo hacer público mi reconocimiento a Francisco Sierra, Gonzalo Serrano, Norma Jimeno, Sara Elisa Cayón de Zagarra, Vladimir Flórez y Fernando Cardona. A este último le debo también el enriquecimiento de interminables horas de discusiones teóricas, y de otro tipo, durante nuestra permanencia en Munich y después a nuestro regreso a Bogotá.

A Cristina Flórez Velásquez y a Jaime Hoyos-Vásquez, S.I. les debo sobre todo el ser lo que soy y lo que soy en filosofía. A su memoria, siempre presente, dedico el esfuerzo y el tiempo que demandaron estas páginas.

Bogotá, noviembre de 1998

[xiii]

ABREVIATURAS

Para comodidad de la consulta, presento a continuación el modo como cito abreviadamente las obras recurrentes de Ockham y de Fodor, además de aquellas otras que aparecen con mayor frecuencia. Las referencias completas se hallarán en la Bibliografía.

Ockham: La paginación corresponde a la edición crítica y todas las traducciones son mías.

SL	*Summa Logicae*.
ExPrae	*Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis*.
ExPer	*Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis*.
ExEl	*Expositio super libros Elenchorum*.
Sent-I	*Scriptum in librum primum sententiarum (Ordinatio)*.
Sent-II	*Quaestiones in librum secundum sententiarum (Reportatio)*.
Sent-III	*Quaestiones in librum tertium sententiarum (Reportatio)*.
Quodl	*Quodlibeta septem*.

Fodor:

Fodor 1978	"Propositional attitudes".
Fodor 1987a	*Psychosemantics.*
Fodor 1987tr	*Psicosemántica*.
Fodor 1990a	*A Theory of Content.*
Fodor 1990b	"A theory of content, II: The theory".
Fodor 1994a	*The Elm and the Expert.*
Fodor 1994tr	*El olmo y el experto.*
Fodor 1998	*Concepts.*

Otros:

Adams 1987	*William Ockham.*
Biard 1989	*Logique et théorie du signe au XIVe siècle.*
[xiv]	
Boehner 1946a	"The realistic conceptualism of William Ockham".
Boehner 1946b	"Ockham's theory of signification".
Boehner 1946c	"Ockham's theory of supposition and the notion of truth".
Dufour 1989	*Die Lehre der Proprietates Terminorum: Sinn und Referenz in mittelalterlicher Logik.*
Kaufmann 1994	*Begriffe, Sätze, Dinge. Referenz und Wahrheit bei Wilhelm von Ockham.*
Kripke 1972	"Naming and Necessity".

Leff 1975	*William of Ockham. The metamorphosis of scholastic discourse.*
Leffler 1995	*Wilhelm von Ockham: Die sprachphilosophischen Grundlagen seines Denkens.*
Meier-Oeser 1997	*Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit.*
Michon 1994	*Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam.*
Panaccio 1991	*Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui.*
Putnam 1975b	"The meaning of meaning".
Spade 1996	*Thoughts, Words and Things. An introduction to late mediaeval logic and semantic theory.*

[1]

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo se hace un estudio cuidadoso de la filosofía del lenguaje de Ockham y una interpretación de la misma desde la perspectiva del cognitivismo de Fodor. Lo inusual de este proyecto requiere alguna justificación, una parte de la cual tiene que ver con las tareas propias de la filosofía cuando recurre a la historia de la filosofía, mientras que la otra parte se ganará con la exposición del contenido mismo del estudio.

Para empezar, hay que reconocer que los filósofos e historiadores de la filosofía formados en una tradición contemporánea se acercan a autores del pasado con las herramientas conceptuales del presente para apropiarse, en sus propios términos, de la riqueza de un pensamiento que ya es historia. En la empresa, esta historia cobra vida, y permite que surjan nuevos modelos de comprensión tanto para la historia, como para el presente que la examina. No puede ser otra la tarea de cada generación cuando retoma las grandes obras del pasado. Esto también vale para la tradición de la filosofía analítica que, con su énfasis en el lenguaje, ha impuesto una visión filosófico – lingüística en su aproximación a la historia de la filosofía. La filosofía medieval no podía escapar a esta situación y, así, junto con innumerables artículos, fueron apareciendo también obras sistemáticas que no solo recogieron lo que se había hecho hasta el momento sino que, ante todo, marcaron la vía para desarrollos futuros. Tal fue el caso de *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, obra notable editada por Kretzmann, Kenny y Pinborg a comienzos de la década de los ochenta, con la intención confesada de concentrarse *en aquellas partes de la filosofía medieval*
[2] *tardía más fácilmente identificables como filosóficas para un estudiante de la filosofía del siglo veinte* (p. 3). El acercamiento a la filosofía medieval con instrumentos contemporáneos recibió así carta de ciudadanía. Ahora bien, la lógica medieval es una fuente abundantísima de temas y problemas que se hallan tratados hoy en disciplinas diferentes a la de la lógica, como pueden serlo la metafísica, la filosofía del lenguaje, la lingüística, la filosofía natural, y la filosofía de la ciencia[1]. Se entiende, entonces, que se hable de una filosofía del lenguaje en Ockham porque herramientas y contenidos propios de esta disciplina contemporánea encuentran una aplicación particularmente apta en la obra del franciscano inglés. Este enfoque

ha sido fructífero y ha permitido que los estudios ockhamianos respectivos avancen y se difundan a un nivel sin precedentes. Sucede, sin embargo, que la noción de *lenguaje* en Ockham es más amplia que la de la propia filosofía del lenguaje. Esta, en efecto, estudia sobre todo las lenguas naturales, que para el franciscano son, sin embargo, solo una parte, quizá la menos importante, de su proyecto filosófico – lingüístico. El lenguaje mental, que se lleva la parte del león de este proyecto, ha sido intensamente estudiado también *dentro* de la filosofía del lenguaje; pero, como no es su objeto propio, puede presumirse que no es en el interior de dicha área de la filosofía donde el examen del lenguaje mental rendirá sus mayores frutos. Esta sospecha se ve confirmada por el desarrollo de un conjunto de disciplinas que en conjunto buscan comprender la mente y sus procesos; entre ellas se encuentra la propia filosofía, la psicología cognitiva, la lingüística, la neurociencia y la informática. Este proyecto conjunto recibe el nombre – comodín de *cognitivismo.* El cognitivismo confirma la sospecha de que la filosofía del lenguaje no está aprovechando en todas sus posibilidades el lenguaje mental de Ockham como objeto teórico cuando presenta la tesis acerca de la existencia de un lenguaje del pensamiento. Comienza a ser claro para algunos estudiosos del ockhamismo, familiarizados también con el proyecto reciente del cognitivismo, que el lenguaje mental de Ockham es una categoría afín a la del lenguaje del

[3] pensamiento[2] (tesis que había sido propuesta por Fodor) y, por tanto, que aquel debe estudiarse no tanto dentro del marco de una filosofía estándar del lenguaje sino en relación con el proyecto del propio cognitivismo.

Quien pasa de la mera alusión de esta posibilidad al desarrollo detallado del proyecto es Panaccio en su obra *Les mots, les concepts et les choses* (1991). Este autor considera que el pensamiento de Ockham no puede ponerse en diálogo con autores contemporáneos (Fodor, Davidson, Goodman) sino por medio de una “traducción” del ockhamismo a términos contemporáneos, lo que él llama una reconstrucción. Esta reconstrucción se expresa en un conjunto de tesis en las que presenta de modo sistemático y abstracto las principales ideas del ockhamismo en lo que tiene que ver con la significación, con la suposición y con las condiciones de verdad. Aunque el resultado es un poco abstracto, se trata de un esfuerzo

---

[1] Este listado lo tomo de Kretzmann et al. 1982, 4.

[2] Kaufmann 1994; Michon 1994; Normore 1990a; Panaccio 1991.

importante que no puede desconocerse. Pasa enseguida a confrontar esta reconstrucción del ockhamismo con algunas ideas de Fodor, arribando a algunas conclusiones interesantes, pero fallando en otras. Con todo lo valioso que tiene, por su gran conocimiento de Ockham, el estudio de Panaccio adolece de tres deficiencias fundamentales que hacen que no pueda considerarse sino como preliminar al diálogo que él mismo pretende establecer. En primer lugar, la pretensión de establecer una reconstrucción (abstracta) del pensamiento de Ockham, para poder iniciar la contrastación con el pensamiento de Fodor, no deja de ser problemática. No queda claro al final si las conclusiones a las que va llegando valen para el pensamiento de Ockham o para el ockhamismo reconstruido. Este afán por reducir a tesis un pensamiento complejo, lo lleva a simplificaciones y a pasar por alto problemas de interpretación. Además, la reconstrucción apela al lenguaje intensional (mundos posibles), lo que no puede asumirse sin más para Ockham. En segundo lugar, el enfoque que adopta del lenguaje ockhamiano está demasiado sesgado hacia la semántica, desestimando aspectos decisivos del lenguaje ockhamiano, como la consideración de los nombres
[4] abstractos y concretos, la teoría de las intenciones y las imposiciones, y las partes propias del lenguaje mental. Por último, su conocimiento de Fodor es deficiente, tanto en razón de que el pensamiento del filósofo norteamericano ha evolucionado algo y, sobre todo, se ha asentado en los últimos diez años, como por el desconocimiento de un texto clave de la producción fodoriana, como es *A Theory of Content*, de 1990, mientras su propio libro tiene fecha editorial de 1991 y fecha de impresión de 1992. Tampoco me parece que haya sacado el mejor partido de una obra como *Psychosemantics*, sobre todo en lo que tiene que ver con las actitudes proposicionales.

Aunque el trabajo de Panaccio adolece de las fallas de todo proyecto pionero, marca un hito importante en la bibliografía sobre Ockham, pues por primera vez un estudioso del ockhamismo de renombre internacional acomete una empresa sistemática, dirigida a poner en diálogo a Ockham con grandes filósofos de la tradición analítica. Mi propio trabajo no puede más que transitar por la senda demarcada por Panaccio, si bien tengo mis propias ideas acerca de cómo desarrollar un proyecto tal.

Lo propio de estas ideas puede captarse mejor si se entienden como el intento de evitar caer en las mismas trampas en las que cayó Panaccio. Para empezar, no busco traducir el

conjunto del sistema ockhamiano a términos afines a la filosofía analítica contemporánea. Todo lo contrario. He procurado que sea el mismo Ockham el que presente sus ideas, tanto en la exposición de su pensamiento, como en su diálogo con Fodor. Mi propia voz no quiere sino ser la trama de la urdimbre trazada por la voz de Ockham. Aquí y allá habrá que explicar en nociones contemporáneas lo que el autor medieval quiso decir, pero esta labor no es tan gravosa como para impedir cualquier aprehensión de su pensamiento o diálogo con él. En segundo lugar, le he concedido la primacía a la exposición detallada de la mayor cantidad posible de aspectos que intervienen en el lenguaje ockhamiano. Para
[5] ello me he dejado guiar por su principal obra lógica, la *Summa,* completando la exposición según se fuera requiriendo con aportes de las demás obras, en particular los *Quodlibeta,* la *Ordinatio* y los comentarios a Aristóteles. A pesar de su amplitud, he limitado la exposición a lo más pertinente para el tema, sin desechar algunos aspectos necesarios para que la presentación fuese completa en sí misma, así no fuesen a tener relevancia posteriormente. Para esta exposición constituyó una ayuda invaluable lo que hasta ahora es el mejor estudio de la filosofía del lenguaje de Ockham, la investigación de Leffler, *Wilhelm von Ockham: Die sprachphilosophischen Grundlagen seines Denkens* (1995). Para remediar la tercera deficiencia del trabajo de Panaccio no he tenido que hacer nada particular. El simple paso de los años ha permitido que el pensamiento de Fodor se haya ido estabilizando alrededor de un conjunto de tesis nucleares, que han sido expuestas con todo detalle en sus libros más recientes, *The Elm and the Expert* (1994) y *Concepts* (1998). Me he visto beneficiado también por la abundancia de estudios sobre el cognitivismo que se han publicado en los últimos años. Sin duda, esto ha hecho menos ardua la tarea de acercarse al idiosincrático modo de exposición del filósofo norteamericano. Dispongo aquí de una ventaja sobre Panaccio que no he hecho nada por obtener; pero eso mismo crea una obligación mayor para que el resultado sea correspondientemente mejor.

Así, pues, aunque en este estudio se habla mucho del lenguaje, su tema no es el lenguaje sino la mente. Ya deben estar claras las razones para esta aparente incongruencia: como la mente tiene un carácter lingüístico (en un sentido que habrá que precisar), el lenguaje mental ockhamiano dice tanto del lenguaje como de la mente, y posiblemente más de esta que de aquel. Me he servido de lo que un filósofo contemporáneo dice sobre la mente para poder

determinar lo que Ockham mismo dice sobre ella. El desenvolvimiento del propósito central en dos tiempos marca la estructura del trabajo. En la primera parte se hace una exposición detallada del lenguaje mental ockhamiano. He caracterizado dicha exposición como crítica no tanto porque se critique el pensamiento de Ockham—aunque algunas críticas hay—sino porque la exposición se desarrolla prestando atención a los pormenores del texto ockhamiano, a las diferentes versiones que hay de una misma idea, a las conclusiones implícitas que pueden hacerse explícitas, al modo de completar un cuadro que a veces el autor deja solo bosquejado, a mostrar la viabilidad del proyecto ockhamiano contra las *críticas* de algunos intérpretes. La segunda parte constituye el momento más abiertamente interpretativo y es allí donde lo expuesto en la primera parte adquiere consistencia para una teoría de la mente. Pero, antes de proceder a ello, hay que situar la interpretación en el marco

[6] más amplio trazado por el proyecto del cognitivismo contemporáneo y, dentro de este, por el proyecto de Fodor. En relación con el primero, la interpretación debe comenzar de inmediato, pues si no se muestra cómo, de un modo general, puede leerse el pensamiento de Ockham desde el cognitivismo, el resto del proyecto estará condenado al fracaso. Aquí hay que darle otra vez la palabra al franciscano para que su interpretación cognitivista sea convincente; no una sobreinterpretación. En un segundo momento, y todavía dentro del trazado del marco del cognitivismo, habla Fodor para presentar las tesis fundamentales de su pensamiento. Aquí me he concentrado en lo básico, evitando tanto el detalle excesivo como los puntos polémicos. De haber ampliado esta presentación, se corría el riesgo de tematizar el pensamiento mismo de Fodor, cuando la idea es que provea un modelo de una teoría de la mente con el cual interpretar la abundancia de datos ockhamianos de que ya se dispone en este momento. Debe quedar claro, entonces, que aunque la decisión por este autor en particular es razonable, la exposición misma de su pensamiento es dogmática. No se gana una guerra peleando en dos frentes. Viene, por último, la interpretación de la filosofía del lenguaje de Ockham a la luz del modelo provisto por Fodor. El orden de las ideas de este último se ha seguido de modo estricto, pues para eso es que ha de servir un modelo. Aunque muchas cosas ya están dichas en la primera parte y simplemente se recuerdan dentro del nuevo marco interpretativo, Ockham sigue tomando la palabra con frecuencia para hacer plausible lo que puede hacerse plausible. Hay puntos, sin embargo, en que el franciscano calla por falta de material textual, y toda la carga de la prueba

queda en manos del intérprete. Esto para decir que hay puntos que son más especulativos que otros y que la interpretación sigue al modelo con grados diversos de ajuste.

Unas anotaciones generales para terminar esta parte: el trabajo no pretende ser una introducción al pensamiento de Ockham. Su lectura supone una cierta familiaridad con las ideas del franciscano inglés, sobre todo en lógica y semántica, en teoría del conocimiento y en metafísica, algo en ética, muy poco en teología, y nada en filosofía política. Aunque trato de argumentar las ideas importantes de su pensamiento la primera vez que aparecen, ello casi siempre ocurre en relación con el contexto particular de su aparición,
[7] y es posible que unas cuantas simplemente se den por sabidas. El trabajo tampoco tiene pretensiones históricas en el sentido de que no sitúa las ideas de Ockham en el contexto de las polémicas de su época—que no eran pocas—, ni presenta el desarrollo intelectual previo que creó las condiciones para que él dijera lo que dijo. Este déficit ha sido particularmente lamentable en lo que tiene que ver con la noción del lenguaje mental antes de Ockham, empresa que inicié, pero que tuve que abandonar abrumado por la magnitud de la tarea y por la falta de recursos para llevarla a cabo. Sirva como consuelo la escasa bibliografía que hay al respecto[3]. Por supuesto, el trabajo es histórico en la medida en que habla en mucho detalle de una figura de la historia de la filosofía; pero esto es trivial, pues ese hecho apenas si tiene incidencia en el desarrollo de las ideas. Se trata, ante todo, de una investigación sistemática, pues el pensamiento de Ockham a propósito de la filosofía del lenguaje se presenta de forma minuciosa a partir de sus propios textos; después este *corpus* se confronta teóricamente con otro sistema de pensamiento, que se ha esbozado previamente. Este proceder no deja de ser un poco abstracto, pero la alternativa—vestirlo históricamente y establecer los vínculos respectivos—era imposible de llevar a cabo y, en todo caso, solo podría realizarse en un grueso volumen por alguien más capacitado y con mayores recursos que de los que yo mismo dispongo—y, para ese caso, cualquier otro investigador en este país.

Espero que el resultado de un trabajo con tales limitaciones, algunas escogidas, otras impuestas, no desborde la resistencia del amable lector, ni su paciencia, ni, sobre todo, su benevolencia.

[8] Ø

[3] Chiesa 1992; Nuchelmans 1973; Nuchelmans 1992; Panaccio 1991, 70-78; Panaccio 1992a.

[9]

I. EXPOSICIÓN CRÍTICA

La consideración del lenguaje ocupa en Ockham un lugar especial, que no ha sido reconocido siempre en lo que vale por los comentaristas clásicos[4], aunque en la bibliografía más reciente y en revistas y obras colectivas se ha debatido con particular intensidad en las últimas décadas[5]. Como su pensamiento no se expone en orden sistemático y, en todo caso, no en el orden sistemático que quisiera la reflexión filosófica, habrá que recoger de entre sus obras aquellos textos más significativos en relación con este tema. Como punto de partida para ello, he optado por la *Summa*
[10] *Logicae*, al examen de cuyos primeros capítulos procederé enseguida, con el ánimo de identificar los principales elementos de la teoría ockhamiana del lenguaje, que se irá completando con el aporte de otros textos.

§ 1 Categorías de la filosofía del lenguaje

Ya en las primeras líneas de su principal obra lógica se presenta la perspectiva desde la que se va a asumir el tema del lenguaje:

Todos los que estudian la lógica se proponen mostrar que los argumentos se componen de proposiciones y las proposiciones de términos. El término no es, entonces, sino la parte próxima de la proposición, pues Aristóteles, al definir el término en los Primeros analíticos, I,

---

[4] Andrés 1969, a pesar de su título, se queda en el estudio de la significación y de la suposición; Boehner 1946b y 1946c expone la teoría de la significación y la teoría de la suposición, sin tematizar el lenguaje como tal; Ghisalberti 1972 solo presenta los elementos generales de la lógica ockhamiana; Leff 1975 examina en detalle los conceptos, las distintas clases de términos y sus modos de significación, pero no el lenguaje en sí mismo; Miethke 1969 se queda en la lógica sin pasar al lenguaje; Moody 1935 analiza en detalle la lógica, pero no el lenguaje en Ockham.

[5] Para obras completas, cf. Adams 1987, Biard 1989, Dufour 1989, Hülsen 1994, Kaufmann 1994, Leffler 1995, Michon 1994, Panaccio 1991, Schulthess 1992, Spade 1996, Tachau 1988.
Para contribuciones particulares, cf. Boh 1984, Gelber 1984, Hübener 1981, Libera et al. 1992, Normore 1990a, Panaccio 1992a, 1992b y 1995, Spade 1980 y 1981, Tabarroni 1989, Tweedale 1990.
Mención aparte merece Trentman 1970, que con gran estilo inició la discusión contemporánea sobre el lenguaje en Ockham.

dice: "Llamo término aquello en que se resuelve la proposición, como el predicado y aquello de que es predicado, sea unido o dividido en cuanto a ser o no ser"[6].

Con esto queda claro para Ockham y sus lectores, inmersos en una tradición que conocen bien, que la estructura de la proposición es sujeto—cópula—predicado[7], donde el lugar del sujeto y el predicado lo ocupan los términos, y la cópula es el verbo ser afirmado o negado. Ello marcará el enfoque general de Ockham respecto de la proposición, pues su preocupación exclusiva serán las proposiciones que pueden entrar en un argumento lógico, que pueden ser objeto de ciencia, es decir, las proposiciones declarativas o enunciativas, pero no las interrogativas o exclamativas:

No toda oración es enunciativa sino sólo aquella que es verdadera o falsa. Pero es claro que no toda oración es enunciativa, porque una oración de intercesión es oración y no es ni verdadera ni falsa, y en consecuencia no es enunciativa. Y por eso, esas oraciones que no son ni verdaderas ni falsas no se toman en cuenta, porque esas oraciones corresponden más a la retórica o a la poética que a la dialéctica,
[11] *porque a la dialéctica sólo le corresponde considerar la oración enunciativa*[8].

Además, la proposición ocupa un lugar central dentro de la estructura general del lenguaje al ser la unidad mínima de referencia respecto de los argumentos, pero la unidad máxima de referencia respecto de los términos. La proposición se presenta, entonces, como la unidad lingüística básica, el punto de partida propio para todo estudio sobre el lenguaje. Esta tesis, sólo enunciada por lo pronto, se irá desarrollando en el curso de la exposición.

---

[6] *Omnes logicae tractatores intendunt astruere quod argumenta ex propositionibus et propositiones ex terminis componuntur. Unde terminus aliud non est quam pars propinqua propositionis. Definiens enim terminum Aristoteles, I Priorum, dicit: "Terminum voco in quem resolvitur propositio, ut praedicatum et de quo praedicatur, vel apposito vel diviso esse vel non esse". SL,* I, c.1, 7.

[7] *Intelligendum quod propositio est quoddam compositum non tamquam per se unum sed tamquam aggregatum ex subiecto et praedicato et copula quae quasi unit subiectum cum praedicato—hay que entender que la proposición es un cierto compuesto, no como uno por sí, sino como un agregado de sujeto, predicado y cópula, la que une el sujeto con el predicado. ExPer,* I, c.2, 389.

[8] *Non omnis oratio es enuntiativa sed illa sola quae est vera vel falsa. Quod autem non omnis oratio sit enuntiativa patet, quia oratio deprecativa est oratio et neque est vera neque falsa, et per consequens non est enuntiativa. Et ideo tales orationes quae non sunt verae neque falsae, et per consequens non enuntiativae,*

En el primer texto citado, la proposición se presenta como la unidad mínima constitutiva de los argumentos, es decir, no se puede asumir sin más que si esa misma unidad lingüística se halla fuera de un argumento, se pueda seguir considerando como proposición. Ockham, en efecto, sostiene esta diferencia, y la unidad lingüística mínima aislada no es una *propositio*, sino una *enuntiatio*, siendo las dos clases de *orationes:*

Hay que entender que el enunciado y la proposición son la misma oración, aunque, hablando en sentido estricto, estos nombres 'enunciado' y 'proposición' tengan diferentes definiciones nominales[9].

Enuntiatio y *propositio* difieren entonces sólo en su definición nominal, pero Ockham en realidad no se atiene a esta diferencia y trata los dos nombres como sinónimos, predominando la *enuntiatio* en los comentarios a Aristóteles, y la *propositio* en los demás contextos. *Proposición* y *enunciado* se pueden considerar entonces como sinónimos y como una especie del género oración, a saber, la enunciativa, es decir, aquella susceptible de asumir un valor de verdad.

Antes de examinar las relaciones de la *oratio* con otras categorías lingüísticas, hay que considerar la noción de *terminus*, para precisar qué está entendiendo Ockham con él. A partir del primer texto citado, se sabe que el término es el componente inmediato de la proposición, asunto que el autor retoma más tarde:

[12] *Toda proposición se compone de términos, porque Aristóteles dice en los Primeros analíticos que el término es aquello en que se resuelve la proposición*[10].

El término está referido, pues, a la proposición como una de sus partes constitutivas. Ya se sabe, además, que la proposición se compone de sujeto, cópula y predicado, por lo que es tentador concluir que es término de una proposición su sujeto, su predicado o la cópula que los une. Ockham sale al paso de esta interpretación para precisarla:

---

relinquuntur, quia tales orationes magis spectant ad rhetoricam vel poeticam quam dialecticam, quia ad dialecticam non pertinet considerare nisi de oratione enuntiativa tantum—. ExPer, I, c.4, 391.

[9] *Intelligendum est quod eadem oratio est enuntiatio et propositio, quamvis stricte loquendo ista nomina 'enuntiatio' et 'propositio' habeant diversas definitiones exprimentes quid nominis. ExPer*, I, c.4, 391.

Pero hay que saber que este nombre 'término' se toma de tres modos. Del primer modo, se llama término todo aquello que puede ser cópula o extremo de la proposición categórica, es decir, sujeto o predicado, o también la determinación del extremo o del verbo[11].

La interpretación es válida, pero sólo en el primer sentido del nombre *término*, que resulta demasiado amplia, pues, así entendido, una proposición también podría ser término, al poder siempre ser sujeto de otra proposición, por ejemplo de la proposición que diga *la proposición x es verdadera*. Por eso, los otros dos sentidos del nombre *término* excluyen que una oración pueda considerarse como término:

De un segundo modo se toma este nombre 'término' según se distinga como contrario de la oración; así, todo elemento simple se llama término. Así hablé del término en el capítulo precedente. De un tercer modo, más preciso y estricto, se comprende 'término' como aquello que tomado significativamente puede ser sujeto o predicado de la proposición (...) De este modo el Filósofo toma el término cuando lo define en los Primeros analíticos[12].

En este punto se presentan varias dificultades de interpretación del pensamiento ockhamiano. Antes de entrar en ellas hay que precisar las diferencias entre estos dos modos de considerar el *término*.

[13] Es común a estos dos modos el no considerar una oración completa como término, sino sólo expresiones más sencillas, que Ockham llamará *simples*; sin embargo, el segundo modo considera como término toda expresión simple, se tome significativamente o no, mientras que para el tercer modo es decisivo que la expresión simple, tomada significativamente, pueda ser sujeto o predicado de una proposición. Así, por ejemplo, en la proposición *todo es un nombre*, la expresión *todo* se considera como término según la segunda acepción, pero no según la tercera, pues la proposición *todo es un nombre* sólo adquiere sentido si en ella *todo* no se toma

---

[10] *Omnis propositio componitur ex terminis, quia dicit Aristoteles, I Priorum, quod terminus est in quem resolvitur propositio. Quodl III*, q.12, 248.

[11] *Est autem sciendum quod hoc nomen 'terminus' tripliciter accipítur. Uno modo vocatur terminus omne illud quod potest esse copula vel extremum propositionis categoricae, subiectum videlicet vel praedicatum, vel etiam determinatio extremi vel verbi. SL*, I, c.2, 9.

[12] *Aliter accipiter hoc nomen 'terminus' secundum quod distinguitur contra orationem; et sic omne incomplexum vocatur terminus. Et sic de termino in praecedenti capitulo sum locutus. Tertio modo accipitur 'terminus'*

significativamente, es decir, si con esa expresión se está haciendo referencia a la palabra misma *todo,* no a lo que ella significa, pues es claro que por sí misma no tiene un significado determinado ni claro. Por eso se concluye que en esa proposición *todo* no se toma significativamente, luego no es término según la tercera acepción, pero sí según la segunda, cuya única restricción es que el término debe ser una expresión simple.

Ahora bien, por lo que el texto dice, parece que Ockham mismo se inclina a entender *término* en el segundo sentido, al menos así lo entendió en el primer capítulo, al que corresponde la primera cita, y no sería muy congruente que en los otros capítulos lo entendiese de otro modo. A esta línea interpretativa se opone el que la tercera acepción es la que Ockham le atribuye a Aristóteles, y que, además, esta tercera acepción se conjuga mejor con una de las dos formas de entender la expresión simple (*incomplexum*):

Hay que saber que 'simple' se toma de dos modos, a saber, en sentido estricto y en sentido amplio. En sentido estricto, se llama 'simple' toda expresión simple, esto es, una expresión sin adición de ninguna otra expresión, como estas: 'hombre', 'corre', 'león', 'cabra'. Por oposición a ello, se llama 'compuesto' todo compuesto de varias expresiones. De un segundo modo, se llama 'simple' el término de una proposición, sea una expresión o varias expresiones, así como 'hombre blanco' se llama simple y así mismo 'poeta blanco', etc. Por oposición a ello, se llama 'compuesto' el compuesto de nombre y verbo, que causa alguna intelección en el espíritu del oyente[13].

[14] Así, *hombre* es una expresión simple en sentido estricto, mientras que *hombre blanco* lo es también, pero en sentido amplio. Será importante precisar por cuál de los dos sentidos de simple opta Ockham, con el fin de poder determinar también qué noción de *término* va a asumir. En un primer momento, esta indagación se puede hacer con ayuda de un texto de la *SL* que sigue a la precisión de los varios sentidos del nombre *término*:

---

praecise et magis stricte pro illo quod significative sumptum potest esse subiectum vel praedicatum propositionis (...) Et isto modo accipit Philosophus terminum quando definit terminum I Priorum. SL, I, c.2, 9.

[13] *Sciendum etiam quod incomplexum dupliciter accipitur, scilicet stricte et large. Stricte dicitur incomplexum simplex dictio, hoc est una dictio sine additione alterius dictionis, sicut hic: homo, currit, leo, capra. Et per oppositum dicitur complexum omne compositum ex diversis dictionibus. Secundo modo dicitur incomplexum terminus propositionis, sive sit una dictio sive pluras dictiones, sicut 'homo albus' dicitur incomplexum et similiter 'album musicum' et huiusmodi. Et per oppositum dicitur complexum compositum ex nomine et verbo, faciens aliquem intellectum in animo auditoris. ExPrae,* c.4, 148.

Pero no sólo una expresión simple puede ser término, si se toma así el término [es decir, en el tercer sentido], sino también puede serlo el compuesto de dos simples, a saber, el compuesto de adjetivo y sustantivo, y también el compuesto de participio y adverbio, o de preposición con sus casos, en la medida en que pueden ser sujeto o predicado de la proposición. Así, en esta proposición 'todo hombre blanco es hombre' ni 'hombre' ni 'blanco' es el sujeto, sino toda la expresión 'hombre blanco'[14].

Es claro que para Ockham la expresión simple coincide con el nivel de la palabra, y que un término puede estar compuesto de dos expresiones simples, pero sólo en el tercer sentido del nombre *término*. Luego, cuando en la segunda acepción del nombre *término* dice que toda expresión simple es término—así no se tome significativamente—está entendiendo que la expresión simple es la realmente simple, es decir, la palabra. Por eso, el último texto citado de la *SL* no llama simple la expresión *hombre blanco*, así sea simple en sentido amplio, sino que dice que es un compuesto. Esto ratifica que la expresión simple se identifica con la palabra. Entonces, cuando en la segunda acepción de *término* éste se identifica con la expresión simple, eso quiere decir que en la acepción asumida por Ockham el término coincide con la palabra. Para toda la exposición, será de importancia fundamental mantener esta conclusión presente, y no pensar que con el nombre *término* se está haciendo referencia indistintamente al sujeto o predicado de una proposición, comoquiera que dicho sujeto o predicado esté estructurado, pues lo que se sigue de este análisis es que justamente el término no
[15] tiene estructura alguna, es simple, y puede agenciar como parte de la proposición. Esto último no se dice en forma explícita en la definición de la segunda acepción de *término*, pero se sigue de todo el contexto de la discusión, además de haberse mencionado en el primer capítulo de la *SL*:

Pero aunque todo término sea parte de la proposición, o pueda serlo...[15]

---

[14] *Non solum autem unum incomplexum potest esse terminus, sic accepto termino, sed etiam compositum ex duobus incomplexis, scilicet compositum ex adiectivo et substantivo; et etiam compositum ex participio et adverbio vel praepositione cum suo casuali potest esse terminus, sicut potest esse subiectum vel praedicatum propositionis. In ista enim propositione 'omnis homo albus est homo' nec 'homo' nec 'albus' est subiectum, sed hoc totum 'homo albus'. SL,* I, c.2, 10.

[15] *Sed quamvis omnis terminus pars sit propositionis, vel esse possit... SL,* I, c.1, 7.

Parte considerable de la dificultad de este análisis radica en el uso de criterios tanto sintácticos como semánticos para el establecimiento de la noción de *término*, es decir, no basta con determinar cómo está compuesta la proposición, sino que adicionalmente hay que hacer referencia al modo como se usa cada uno de sus componentes. En efecto, es por criterios semánticos, de significación, que en la proposición *todo es un nombre* la expresión *todo* se puede considerar como término según la segunda, mas no según la tercera acepción. Esto muestra también que el tercer criterio, en razón de su estrictez semántica, deja por fuera muchas proposiciones cuyo análisis será interesante posteriormente, pero que, según este criterio, ni siquiera serían proposiciones al no estar compuestas de términos. Ockham parece haber optado, pues, por atenerse al mero criterio sintáctico de construcción—una proposición se compone de términos—, no tan amplio como el primero, ni tan restringido como el tercero, lo que le permite acceder a un amplio surtido de proposiciones, que luego podrán ser analizadas desde una perspectiva semántica, pero no desestimarlas de entrada como proposiciones. La no-aplicación de criterios semánticos para la identificación de los elementos primarios del lenguaje se presenta, así, como una de las convicciones fundamentales con las que Ockham se abocará a su estudio.

Antes de proseguir con el análisis del primer capítulo de *SL*, conviene concluir la presentación de las categorías básicas que Ockham utiliza en relación con el lenguaje. Ello permitirá acceder

[16] a un vocabulario común, preciso, con el cual continuar la investigación.

Ya se ha visto que *propositio* y *enuntiatio* son prácticamente sinónimos, distinguiéndose nominalmente en que la *propositio* se presenta en el contexto de un argumento, de una deducción, mientras que la *enuntiatio* se da aislada; es común a ambas, sin embargo, el estar compuestas de sujeto, cópula y predicado, y el ser *orationes* enunciativas, que tienen un valor de verdad, frente a otras clases de orationes, como las interrogativas o las exclamativas, a las que no se les puede adscribir ningún valor de verdad. También se ha visto que la proposición se compone de términos, y se ha precisado qué se debe entender como *terminus*. Corresponde aclarar, entonces, el tema de la *oratio*, respecto de la cual se pronuncia Ockham como sigue:

Hay que entender que 'oración' se toma de dos modos: el primero es amplio, y así toda reunión de expresiones es una oración, y de este modo cualquier definición es una oración, como estas definiciones: 'animal racional', 'sustancia animada sensible', 'informado por la blancura'. De este modo son oraciones las que aduzco 'hombre blanco', y en forma parecida 'animal blanco', etc. En un segundo modo, 'oración' se toma en sentido estricto, y así una oración es una disposición concordante de expresiones, donde el verbo concuerda, y el nombre o algo en el lugar del nombre, y así la oración se divide en oración indicativa, imperativa, optativa, etc. Y así las definiciones y [expresiones] tales como 'hombre blanco', 'Sócrates músico', no son oraciones[16].

En el primer sentido, cualquier reunión de expresiones es una oración; en el segundo, sólo lo es un conjunto ordenado de expresiones, con verbo y nombre concordantes. Bajo la primera acepción caen las definiciones, como lo muestra el autor en los ejemplos aducidos, siendo relevante entonces sobre todo para su teoría de la ciencia, mientras que la segunda acepción es la más pertinente en los demás contextos, en particular el filosófico-lingüístico. En esta segunda acepción, la oración puede adoptar varias modalidades, de
[17] las cuales la indicativa será de nuevo la más relevante para el pensamiento filosófico ockhamiano.

Según la forma de su materialidad, la oración puede asumir aun otra división:

Pero hay que saber que así como, según Boecio, en el Comentario a 'Sobre la interpretación', I, la oración es triple, a saber, escrita, hablada y concebida, teniendo existencia sólo en el entendimiento...[17]

---

[16] *Intelligendum est quod 'oratio' dupliciter accipitur: Uno modo large, et sic omnes congeries dictionum est oratio, et isto modo quaelibet definitio est oratio, sicut tales definitiones: 'animal rationale', 'substantia animata sensibilis', 'informatum albedine'. Isto modo hoc quod dico 'homo albus', et similiter 'album animal' et huiusmodi sunt orationes. Aliter accipitur 'oratio' stricte, et sic oratio est congrua dictionum ordinatio, ubi verbum congruit, et nomen vel aliquid loco nominis, et sic oratio dividitur in orationem indicativam, imperativam, optativam, etc. Et sic definitiones et talia 'homo albus', 'Sortes musicus' non sunt orationes. ExPer,* I, c.3, 390.

[17] *Est autem sciendum quod sicut secundum Boethium, in I Perihermeneias, triplex est oratio, scilicet scripta, prolata et concepta, tantum habens esse in intellectu... SL*, I, c.1, 7.

De la mano de la *oratio*, hemos arribado entonces al terreno central de la investigación, el lenguaje que sólo existe en la mente. No todas las categorías lingüísticas disfrutan de este triple modo de ser que tiene la oración, y habrá que ir precisando qué clase de existencia tienen las diferentes categorías. Por lo pronto, la *oratio* y también el *terminus* participan de estas tres clases de existencia:

Así también el término es triple, a saber, escrito, hablado y concebido[18].

Puede deducirse que la *propositio* y la *enuntiatio*, como oraciones que son, también se dan en estos tres niveles, lo que viene confirmado por el mismo autor en la continuación del texto anterior:

El término escrito es una parte de una proposición transcrita en algún cuerpo, que se ve, o se puede ver, con el ojo corporal. El término hablado es una parte de la proposición proferida por la boca y apta por naturaleza para ser oída por el oído corporal. El término concebido es una intención o pasión del alma que naturalmente significa o cosignifica algo, es apto por naturaleza para ser parte de una proposición mental, y es apto por naturaleza para suponer por aquello mismo[19].

Por el momento, no se puede entrar en los numerosos problemas suscitados por este texto, que sirve para atestiguar el triple
[18] carácter de la proposición, escrita, hablada y concebida, o mental, como también llama a esta última. Quizá, ya que se ha mencionado que hay una proposición mental, que, como toda proposición, se compone de términos, valga la pena hacer referencia al concepto, pues

las partes de tales proposiciones mentales se llaman conceptos...[20]

---

[18] *Sic triplex est terminus, scilicet scriptus, prolatus et conceptus. SL,* I, c.1, 7. Es la continuación de la cita anterior.

[19] *Terminus scriptus est pars propositionis descriptae in aliquo corpore, quae oculo corporali videtur vel videri potest. Terminus prolatus est pars propositionis ab ore prolatae et natae audiri aure corporali. Terminus conceptus est intentio seu passio animae aliquid naturaliter significans vel consignificans, nata esse pars propositionis mentalis, et pro eodem nata supponere. SL,* I, c.1, 7.

[20] *Partes talium propositionum mentalium vocantur conceptus... SL,* I, c.12, 42.

El concepto es entonces el término mental, que compone o puede componer una proposición mental. Por definición, el concepto sólo puede tener un modo de existencia, precisamente el mental, pensado o concebido. Ockham abordará explícitamente el tema de la determinación del concepto. Dejando para más adelante el estudio de los aspectos semánticos asociados a él, presentemos por ahora la naturaleza del término mental, pues ni el término escrito ni el oral ofrecen mayor dificultad en su determinación. A riesgo de adelantar determinaciones lingüísticas sobre las que habrá que volver luego con mayor detalle, mencionemos que el término mental recibe en Ockham varios nombres, no sólo el de *concepto*, sino también *semejanza*, *intelecto* e *intención*, que es la denominación más ockhamiana para el término mental:

Pero aquello existente en el alma que es signo de una cosa, y de lo que se compone la proposición mental, tal como la proposición vocal se compone de palabras, a veces se llama intención del alma, a veces concepto del alma, a veces pasión del alma, a veces semejanza de la cosa, y Boecio en el Comentario a 'Sobre la interpretación' lo llama intelecto[21].

Sobre el carácter de signo del concepto o intención del alma habrá que volver luego, por lo pronto se pregunta Ockham:

Pero, ¿qué es aquello en el alma que es un signo tal?

Para responder enseguida:

[19] *Hay que decir que respecto de este asunto hay diversas opiniones. Algunos dicen que no es sino algo forjado por el alma. Otros, que es alguna cualidad existente subjetivamente en el alma, distinta del acto de entender. Otros dicen que es el acto de entender. Y a favor de esto hay esta razón que 'en vano se hace con más lo que puede hacerse con menos'. Pero todas las cosas que se explican suponiendo algo distinto del acto de entender se pueden explicar sin eso distinto, ya que suponer por otro y significar otro puede*

[21] *Illud autem exsistens in anima quod est signum rei, ex quo propositio mentalis componitur ad modum quo propositio vocalis componitur ex vocibus, aliquando vocatur intentio animae, aliquando conceptus animae, aliquando passio animae, aliquando similitudo rei, et Boethius in commento super Perihermeneias vocat intellectum. SL,* I, c.12, 41s.

convenir tanto al acto de entender como a otro signo. Entonces además del acto de entender no se precisa suponer algo más[22].

Nótese que, independientemente de cómo se determine el ser del concepto, se afirma siempre que existe sólo en el alma. Esta es la conclusión más importante en este momento respecto del concepto, conclusión que tiende a pasar desapercibida en razón del interés hermenéutico que reviste el problema de saber qué clase de *esse*, de existencia, tiene el concepto en el alma[23]. El concepto es entonces un término exclusivamente mental, con capacidad de significación y de suposición, determinaciones semánticas que se estudiarán luego.

Para proseguir con la presentación y análisis de las diferentes categorías lingüísticas, se puede recurrir a la continuación del texto de la *SL*:

Estos términos concebidos y las proposiciones que se forman con ellos son, entonces, aquellas palabras mentales de las que san Agustín dice, en el Tratado sobre la Trinidad, XV, que no son de ninguna lengua, porque permanecen sólo en la mente y no pueden proferirse al exterior, si bien las voces, como signos subordinados a ellas, se pronuncian al exterior[24].

[20] Los términos y las proposiciones concebidos son palabras mentales que, como tales, no pertenecen a ninguna *lingua*, palabra que sólo aparece en contextos agustinianos, y cuyo equivalente ockhamiano, de poca frecuencia, es *idioma*:

---

[22] *Sed quid est illud in anima quod est tale signum?*

Dicendum quod circa istum articulum diversae sunt opiniones. Aliqui dicunt quod non est nisi quoddam fictum per animam. Alii, quod est quaedam qualitas subiective exsistens in anima, distincta ab actu intelligendi. Alii dicunt quod est actus intelligendi. Et pro istis est ratio ista quia 'frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora'. Omnia autem quae salvantur ponendo aliquid distinctum ab actu intelligendi possunt salvari sine talio distinctio, eo quod supponere pro alio et significare aliud ita potest competere actui intelligendi sicut alii signo. Igitur praeter actum intelligendi non oportet aliquid aliud ponere. SL, I, c.12, 42s.

[23] No conviene entrar en el análisis de este punto ahora. Señalo que dicho interés hermenéutico hace referencia a la cronología de las obras de Ockham, pues se supone que las diversas opiniones que éste sostuvo al respecto sirven como criterio de datación. En todo caso, el problema se retomará adelante, cuando se hable del carácter del lenguaje mental.

[24] *Unde isti termini concepti et propositiones ex eis compositae sunt illa verba mentalia quae beatus Augustinus, XV De Trinitate, dicit nullius esse linguae, quia tantum in mente manent et exterius proferri non possunt, quamvis voces tamquam signa subordinata eis pronuntientur exterius. SL,* I, c.1, 7.

Porque es diferente el idioma de los griegos, de los latinos, de los hebreos y de los bárbaros[25].

De donde resulta que tanto *lingua* como *idioma* hacen referencia al lenguaje hablado y escrito, propio de una comunidad, que se distingue del lenguaje mental que es el mismo para todos; por eso, tampoco es muy apropiado decir que con *lingua* e *idioma* se significa el lenguaje natural, pues en Ockham el lenguaje mental parece ser más natural que las lenguas históricas y geográficas. Por eso será útil determinar desde ahora que cualquier lenguaje de estos, hablado o escrito, propio de una comunidad, se va a tratar como *lengua* o *idioma*, donde la versión española sigue muy de cerca la terminología latina, reservando el vocablo *lenguaje* como una categoría neutra, útil a la hora de relacionar y comparar las lenguas o idiomas con el lenguaje mental, o para referirse a características propias a ambos.

En el texto en referencia también aparece la expresión *vox*, *voz*, que se entiende siempre como sonido articulado:

La voz es un signo de la cosa instituido a voluntad[26];

en segundo lugar hay que hacer notar que con esta partícula 'voz' se excluye el sonido que no es voz, cuales son el sonido de los instrumentos musicales y el de otras cosas inanimadas. Con esta partícula 'voz significativa' se excluyen las voces no significativas, como 'bu-ba', etc. Con esta partícula 'a voluntad' se excluyen las voces significativas naturalmente, como la risa, el quejido, etc., que significan naturalmente la alegría o el dolor[27].

[21] El sonido articulado que es la voz puede ser simple o compuesto:

Es claro que el Filósofo habla del enunciado que es voz, ya que la oración que es voz es del género del enunciado y, en consecuencia, así como la oración es voz, también el

---

[25] *Quia aliud est idioma Graecorum, Latinorum, Hebraeorum et Barbarorum. ExPer,* I, pr., 371.

[26] *Vox est signum rei ad placitum instituentis. Sent-I,* d.2, q.8, 289.

[27] *Secundo notandum est quod per hanc particulam 'vox' excluditur sonus qui non est vox; cuiusmodi est sonus instrumentorum musicorum et aliorum inanimatorum. Per hanc particulam 'vox significativa' excluduntur voces non significativae, sicut 'bu-ba' et huiusmodi. Per hanc particulam 'ad placitum' excluduntur voces significativae naturaliter, sicut risus, ploratus et huiusmodi, quae naturaliter significant gaudium vel dolorem. ExPer,* I, c.1, 377s.

enunciado es voz, y en consecuencia las partes de aquel enunciado son voces, y también el sujeto y el predicado son voces[28].

En conclusión, la voz es un sonido articulado, instituido a voluntad para ser significativo, que comprende tanto las palabras solas como los compuestos de palabras, cuales son las oraciones, los enunciados y las proposiciones. La *scriptura* es el correlato de la *vox*, pero que se halla en un medio diferente al del sonido. A él se hará referencia siempre como *escritura*. Ockham tiene una expresión común que designa los signos lingüísticos externos, es decir, idiomáticos, sonoros y escritos, lo que aquí se ha llamado *voces* y *escritura*:

Debe hacerse notar que 'expresión' se toma aquí no sólo por la voz sino por todo signo instituido a voluntad, sea voz o escritura o cualquier otro[29].

En este caso, debe abandonarse la cómoda traducción del término latino por su similar español, pues *dicción* hace referencia a un modo de hablar o de escribir y no a los signos mismos, que es como Ockham determina la *dictio*; por eso, este vocablo lo traduzco con el más neutro y general *expresión,* haciendo notar que una expresión siempre es externa, es decir, pertenece al campo de la lengua o del idioma, no del lenguaje mental. Debe mencionarse también que la *expresión* se refiere siempre a signos lingüísticos simples, es decir, palabras habladas o escritas; una determinación de la *expresión* en este sentido no se halla explícitamente en los escritos de Ockham, pero su uso, del que sólo se encuentra alguna excepción, muestra que, en efecto, así es como él la entiende. Una razón
[22] adicional a favor de esta interpretación es que con ella se evita que la *oratio* y la *dictio* cubran el mismo campo en relación con lo hablado y lo escrito.

Se encuentra en Ockham también una referencia al *sermo*, aunque prácticamente todas las veces bajo la forma *virtus sermonis* o *proprietas sermonis*[30]. Un texto indicativo de lo que Ockham quiere decir con *virtus sermonis* es el siguiente:

---

[28] *Patet quod Philosophus loquitur de enuntiatione quae est vox, quia oratio quae est vox est genus enuntiationis, et per consequens sicut oratio est vox ita enuntiatio est vox, et per consequens partes illius enuntiationis sunt voces, et ita subiectum et praedicatum sunt voces. ExPer,* I, c.5, 400.

[29] *Et est notandum quod 'dictio' hic accipitur non solum pro voce sed pro omni signo ad placitum instituto, sive sit vox sive scriptura sive quodcumque aliud. SL,* III-4, c.1, 749s.

[30] *Tales propositiones de virtute sermonis, hoc est secundum proprietatem sermonis,...—tales proposiciones de virtute sermonis, esto es, según el significado propio del discurso... SL,* I, c.7, 28.

¿Pero acaso en esta ‘te prometo un caballo’, hablando de virtute sermonis*, el término ‘caballo’ supone sólo confusamente? Hay que decir que, hablando estrictamente, el término ‘caballo’ no supone sólo confusamente*[31].

Para el propósito actual basta con indicar que, entonces, hablar *de virtute sermonis* quiere decir hablar en sentido estricto y propio, como contrapuesto al sentido laxo y metafórico. El *sermo* al que se hace referencia en esta expresión alude a cualquier parte del lenguaje a especificar según el contexto, es decir, términos, oraciones, voces, etc.

Como conclusión de esta indagación sobre las categorías lingüísticas ockhamianas, se puede decir lo siguiente: el lenguaje puede ser extramental o mental. El lenguaje extramental se llama *idioma* o *lengua*, y es el propio de una comunidad histórica; el lenguaje mental es común a todos los hombres. Los idiomas se manifiestan en forma hablada o escrita, mientras que el lenguaje mental no se puede manifestar al exterior y permanece en el entendimiento. Cualquier parte del lenguaje se llama *discurso, sermo,* pero cuando se presenta en forma ordenada, con sujeto y predicado, se denomina *oración*, aunque, en sentido amplio, también se denomina *oración* cualquier compuesto de palabras. Hay diversas clases de oraciones; pero, en el contexto lógico en el que se desenvuelve el pensamiento de Ockham, interesarán las oraciones indicativas y, en particular, los enunciados o proposiciones, únicas oraciones que pueden
[23] tener un valor de verdad. Las proposiciones se componen de términos, y el término debe entenderse como la unidad sintáctica mínima que de suyo es significativa, así en el contexto proposicional en el que aparezca no lo sea[32]. El término viene a coincidir entonces con lo que usualmente se denomina *palabra*. Es común a las oraciones, a las proposiciones, a los términos, el ser determinaciones generales del lenguaje, tanto del idiomático como del mental, no siendo los términos mentales otra cosa que los conceptos o intenciones del alma.

Hechas estas precisiones sobre las categorías lingüísticas ockhamianas, puede retomarse la lectura de la *SL*.

---

[31] *Sed numquid in ista ‘promitto tibi equum’ li equum supponit confuse tantum, loquendo de virtute sermonis? Dicendum quod stricte loquendo li equum non supponit confuse tantum. SL*, I, c.72, 220.

[32] Como se explicará luego, en una proposición un término puede no ser significativo si tiene una suposición distinta de la personal.

§ 2 Naturaleza del concepto- Planteamiento

A esta altura de la lectura se presentan dos dificultades importantes, que deben asumirse a continuación. La primera tiene que ver con la definición del término concebido; la segunda, con la primera mención del lenguaje mental, retrotrayéndolo a san Agustín. Para continuar con el acopio de los elementos del lenguaje, voy a considerar primero la primera de estas dificultades, dejando la segunda para cuando se vaya a tratar el lenguaje mental en sus aspectos generales.

El texto que nos encontramos ya en la primera página de la *SL*, y que es de ardua interpretación es el siguiente:

El término concebido es una intención o pasión del alma que naturalmente significa o cosignifica algo, es apto por naturaleza para ser parte de una proposición mental, y es apto por naturaleza para suponer por aquello mismo[33].

En esta sintética declaración están contenidos tres temas estrechamente relacionados y fundamentales, todos, para la teoría

[24] ockhamiana del lenguaje: la naturaleza del concepto, la naturaleza de la proposición mental, y las funciones de significación y de suposición. El carácter de estos temas es tal que no se pueden desarrollar aisladamente uno de otro, pero tampoco se pueden simplemente confundir, por lo que, en un primer momento, habrá que hacer un bosquejo de lo contenido bajo ellos, que se irá enriqueciendo con el avance de la investigación.

El tema de la naturaleza del concepto ya se tocó[34], y es opinión de Ockham en la *SL* que el concepto es el acto de entender mismo, y que no es una cualidad existente subjetivamente en el alma diferente del acto de intelección, ni una mera representación del alma (*fictum*) sin existencia real alguna. Ockham aduce dos razones para optar por la primera posibilidad. La primera—aunque segunda en el orden de la presentación—es teórica y enuncia que la comprensión del concepto como acto de entender tiene el mismo poder explicativo que

[33] *Terminus conceptus est intentio seu passio animae aliquid naturaliter significans vel consignificans, nata esse pars propositionis mentalis, et pro eodem nata supponere. SL*, I, c.1, 7.

[34] Cf. texto de la nota 22, que es el objeto de explicación de este párrafo.

cualquiera de las otras dos teorías*: todas las cosas que se explican suponiendo algo distinto del acto de entender se pueden explicar sin tal algo distinto.* La continuación del texto explicita en qué piensa Ockham cuando dice que todo lo que se puede explicar con las otras teorías se puede explicar con la comprensión del concepto como acto de entender*: ya que suponer por otro y significar otro puede convenir tanto al acto de entender como a otro signo.* Es decisivo, entonces, que el rendimiento teórico de las teorías sobre el concepto se mida en el campo semántico de la significación y de la suposición. Es Ockham mismo quien vincula los dos problemas y, por eso, aunque la exposición se haga compleja, deben tratarse conjuntamente[35]. La segunda razón aducida por Ockham para optar

[25] por la teoría del concepto como acto de entender más bien que por las otras teorías es que es más sencilla, *pues en vano se hace con más lo que puede hacerse con menos*[36]. Parece como si lo que Ockham quisiese decir es que, como de todos modos las relaciones semánticas tienen que pasar por el acto de entender, entonces es fútil establecer en la mente *un signo* diferente, adicional al acto de entender mismo, si logra probarse que los logros semánticos teóricos de las otras clases de signos pueden alcanzarse también con este signo. Por eso, es apropiado mostrar cómo el concepto, como acto de entender, es *un signo* que puede cumplir con las funciones semánticas de significación y de suposición.

---

[35] **[n. 32]** No es éste el parecer de todos los comentaristas. Bannach, por ejemplo, dice: *Vielmehr ist im Sinne Ockhams die Frage nach der inhaltlichen Entsprechung zwischen Begriff und Ding nahezu unabhängig von der Frage nach der ontologischen Realität der Allgemeinbegriffe*, y aduce para ello el hecho de que en la *SL* Ockham identifica el concepto universal con el acto de entender, mientras que en el *Quodlibet V*, q.13, que es posterior, dice que es una *qualitas mentis;* Bannach 1975, 351. Bannach es uno de los pocos estudiosos que pone en duda la teoría de Boehner de que la cronología de las obras de Ockham se puede establecer inequívocamente siguiendo su cambio de opinión respecto de la naturaleza del concepto, cf. Boehner 1946a. Pero allí justamente Boehner aclara que la teoría de la *qualitas mentis* no se opone a la teoría de la *intellectio*, mientras no se especifique de qué clase de *qualitas* se trata, cf. Boehner 1946a, 171. Ahora bien, de un cierto modo, Bannach está en lo cierto cuando enuncia que para Ockham, en relación con los aspectos semánticos, no interesa cómo se entienda el estatuto ontológico del concepto, siempre y cuando no se lo considere como subsistente *extra animam*, pues cualquiera de dichas teorías es reconciliable con su noción de significación, pero ello no invalida que el ámbito semántico sea el determinante para cualquier teoría del concepto. Además, habrá que considerar aún la constitución de la proposición mental, que no se explica igualmente bien con cualquiera de dichas teorías.

La teoría de datación de Boehner ha sido objeto de precisiones importantes en Leff 1975, 78-104.

[36] **[n. 33]** Se trata del principio de parsimonia, mejor conocido como navaja de Ockham. Para una interpretación metodológica de dicho principio, cf. Beckmann 1990 y Beckmann 1995, Das Ökonomieprinzip, 42-47; para una interpretación metafísica, que considero menos adecuada, cf. Adams 1987, Ockham’s Razor, 156-161. Este

§ 3 El signo

El concepto se determina, entonces, como un signo que naturalmente significa o cosignifica algo. En esta breve formulación se encuentran numerosos problemas que serán el objeto de las reflexiones siguientes.

[26] Primero que todo, es claro que aunque ya se haya dado una primera determinación de la naturaleza del concepto, como acto de entender, su cualidad misma de signo que significa no será clara mientras no se expongan las nociones de *signo* y de *significar*. Ockham parece darse cuenta de ello, y seguramente esta objeción ya se le presentó en su tiempo, pues aunque el orden de las ideas pide que a continuación se aclare la noción de signo, lo hace con cierta impaciencia ante el opositor irreductible (*protervus*)[37]:

Sin embargo, en razón de los insolentes, hay que saber que signo se toma de dos modos: De un modo, por todo aquello que, aprehendido, hace llegar al conocimiento de alguna otra cosa, aunque no haga llegar a la mente al conocimiento primero de eso—como se ha mostrado en otro lugar—sino al actual a partir del habitual de lo mismo. Y así la voz significa naturalmente, como cualquier efecto significa por lo menos su causa; como también el círculo significa el vino en la taberna. Pero aquí no hablo de signo de este modo tan general. Se toma signo de otro modo por aquello que hace llegar al conocimiento de algo, y es apto naturalmente para suponer por ello o para ser añadido a signos tales en la proposición, como son los sincategoremas y los verbos y aquellas partes de la oración que no tienen una significación determinada, o es apto para componerse de tales, como es la oración. Y tomando así este vocablo 'signo', la voz no es signo natural de nada[38].

---

principio será decisivo a la hora de determinar los elementos propios del lenguaje mental frente a los de los idiomas.

[37] **[n. 34]** *Le* protervus *est la figure symbolique de l'opposant irréductible qui, dans une dispute, trouve toujours à redire tant qu'une objection reste possible.* Biard 1988tr, 7, n.15.

[38] *Propter tamen protervos est sciendum quod signum dupliciter accipitur. Uno modo pro omni illo quod apprehensum aliquid aliud facit in cognitionem venire, quamvis non faciat mentem venire in primam cognitionem eius, sicut alibi est ostensum, sed in actualem post habitualem eiusdem. Et sic vox naturaliter significat, sicut quilibet effectus significat saltem suam causam; sicut etiam circulus significat vinum in taberna. Sed tam generaliter non loquor hic de signo. Aliter accipitur signum pro illo quod aliquid facit in cognitionem venire et natum est pro illo supponere vel tali addi in propositione, cuiusmodi sunt syncategoremata et verba et illae partes orationis quae finitam significationem non habent, vel quod natum est*

Ockham presenta, entonces, dos nociones de signo que, por supuesto recuerdan la célebre definición agustiniana[39], aunque, influido por la tradición inglesa, en particular de Bacon y de Escoto[40], su aproximación al signo tomará un carácter distinto por

[27] completo. En efecto, en la *SL* Ockham se halla ya distante de sus análisis previos sobre otras clases de signos[41] y, como él mismo lo señala, ahora no entenderá el signo en sentido representativo, ni siquiera causal[42].

En el primer sentido señalado, el signo tiene una función gnoseológica, básicamente rememorativa, es decir, para que opere como tal tiene que haberse dado un conocimiento previo que el signo ahora actualiza. Así, por ejemplo, quien ignore que a la entrada de las tabernas se coloca un círculo para indicar que allí se sirve vino no podrá, aunque vea el círculo, llegar al conocimiento de que se trata de un establecimiento tal. En el mismo sentido, que la voz signifique naturalmente quiere decir que significa su causa, en este caso la presencia de un locutor[43]. Ockham se apresura a aclarar que no

---

componi ex talibus, cuiusmodi est oratio. Et sic accipiendo hoc vocabulum 'signum' vox nullius est signum naturale. SL, I, c.1, 8s.

[39] *Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cognitionem venire— pues un signo es una cosa que, aparte de la impresión que produce en los sentidos, por sí hace que algo diferente llegue al conocimiento. De Doctrina Christiana*, II, I, 1.

[40] **[n. 37]** *Generally, the Augustinian inspiration did not effect medieval discussions on logic; Bacon is here an interesting exception (...) Here as in his handling of several other problems of epistemology Bacon opens the way to Scotus and Ockham and continues the development of terminist logic towards its culmination in the early 14th century. I should like once more to emphasize the pivotal role of the concept of 'sign' for this development: When words and concepts are considered as signs which operate according to rules, it becomes possible to use philosophical language critically, but without despair.* Pinborg 1981, 405, 411s.

En particulier, même si les exemples donnés sont des signes dont le point de départ est constitué par une impression sensible, la limitation au domaine sensible disparaît de la definition (...) Cet élargissement avait déjà été esquissé par les prédécesseurs oxoniens de Gillaume d'Ockham. Biard 1989, 55.

[41] **[n. 38]** Cf. *Sent-I*, d.3, q.9, 544-549. El tema ha sido objeto de amplio estudio; cf. Boehner 1946b, 202-209; Andrés 1969, 80-89.

[42] **[n. 39]** Esta formulación es, de todos modos, provisional. La discusión matizada se hallará en las secciones § 45 y § 47.

[43] **[n. 40]** Texto difícil, pero ésta me parece la única interpretación posible de que la voz signifique naturalmente. Como ya se vio antes, *vox* refiere siempre a los sonidos articulados, esto es, a los no naturales, por lo que no se comprendería que naturalmente significase el concepto al cual está subordinado, así sea como mero indicio, que es la posición de Leffler: *Ein Schriftzeichen ist Indikator für ein Lautzeichen und ein Lautzeichen ist Indikator für einen Begriff. Das Subordinationsverhältnis ist eine Indikationsrelation.* Leffler 1995, 152. Considero que aquí es decisivo tomar en cuenta la relación causa-efecto como guía para la significación natural de la voz. Me parece importante en Leffler que no esquiva el problema, pues la mayoría de los comentaristas al llegar a este punto se remiten a los textos ockhamianos sobre el *vestigium* y la *imago*, y pasan en silencio o confusamente esta alusión de Ockham a la significación natural de la voz.

[28] es en este sentido tan general que habla ahora de signo, por lo que no me detendré más en el examen de esta acepción.

§ 4 El signo lingüístico

En el segundo sentido, el signo sigue cumpliendo una función gnoseológica, pues lleva al conocimiento de algo, aunque no se le da ninguna otra determinación en ese respecto. Con ello, Ockham está reconociendo la nota más general de un signo como tal, cual es la de suscitar algún conocimiento, que puede estar precedido de un hábito o puede ser fundamentalmente nuevo, y que puede llevar más allá del signo o se puede quedar en él. Curiosamente, al nivel de la función cognoscitiva que cumple, esta segunda acepción del signo es de mayor generalidad que la primera. Dado que el signo, en este segundo sentido, se determina como signo lingüístico, como se verá enseguida, resulta de lo anotado que el signo lingüístico tiene una cobertura gnoseológica mayor que otras clases de signos. Esto está de acuerdo con la concepción ockhamiana de lo que propiamente se conoce, que no son las cosas mismas sino las proposiciones sobre ellas[44]. Me parece importante subrayar la mayor amplitud gnoseológica de esta clase de signos, pues tiende a ser desestimada por los comentaristas a favor de su carácter lingüístico, pero, como se acaba de señalar, ambos aspectos se presentan estrechamente entrelazados en el pensamiento ockhamiano.

El carácter lingüístico de estos signos deriva de la determinación adicional que Ockham les da y que comprende tres instancias:

- pueden suponer por el objeto conocido;
- pueden ser añadidos a signos comprendidos en la primera posibilidad; y
- pueden componerse de signos tales, es decir, de las dos primeras posibilidades.

Aquí estamos evidentemente en el terreno del lenguaje, pues la suposición y la composición son características lingüísticas.

[44] *Scientia quaelibet sive sit realis sive rationalis est tantum de propositionibus tamquam de illis quae sciuntur, quia solae propositiones sciuntur—cualquier ciencia, sea real, sea racional, es sólo de las proposiciones como aquello que se conoce, porque sólo las proposiciones se conocen. Sent-I,* d.2, q.4, 134.

[29] Sobre la suposición será necesario volver en extenso más adelante. Señalo, por lo pronto, que si un signo supone por un objeto se llama *categoremático*; si no supone directamente por un objeto, es decir, no es un categorema, pero es un signo tal que dentro de la proposición se puede añadir a categoremas, se denomina *sincategoremático*; finalmente, la oración es el compuesto de signos categoremáticos y sincategoremáticos. Cuando en lo sucesivo Ockham hable entonces de *signo*, estará entendiendo el signo lingüístico, es decir, los categoremas, los sincategoremas o las oraciones.

Nótese que el signo aquí no se está determinando como algo necesariamente sensible, como sí lo era en san Agustín, por lo que el signo lingüístico hace referencia no sólo a los signos lingüísticos sensibles, de los idiomas hablados o escritos, sino también a los signos del lenguaje mental. Hago esta observación porque el final de la cita ockhamiana puede conducir a error, ya que después de haber hablado del signo en estos términos, concluye que, así, *la voz no es signo natural de nada.* Y no es signo natural de nada porque un sonido articulado no supone naturalmente por nada, ni puede naturalmente añadirse a signos que sí supongan, ni un conjunto de voces constituye naturalmente una oración. Las voces, sonidos articulados, pueden ser categoremas de un idioma, o sincategoremas, o constituir oraciones, pero no naturalmente; todo ello lo pueden hacer, pero en razón de la convención propia de las lenguas. En este contexto nada se dice de los signos lingüísticos mentales, que presumiblemente sí tienen la aptitud natural de que las voces carecen, pero todo este asunto se examinará dentro de poco.

§ 5 El acto de significar

Antes de proseguir, hay que retomar el hilo de este proceso explicativo. Se ha partido, en efecto, para esta indagación sobre el signo, de la determinación del término concebido como una intención del alma que significa naturalmente y que por naturaleza puede entrar en una proposición mental y suponer. Como Ockham mismo indica, él no está trabajando aquí con la noción más amplia de signo, sino con la más restringida de signo lingüístico. De lo cual se concluye que el término concebido, como signo lingüístico que

[30] es, tiene una función gnoseológica amplia —por ser signo— y una función propiamente lingüística en razón de la cual puede suponer o ser añadido a signos que suponen o constituir una oración a partir de ellos.

En orden a precisar el sentido de la significación natural del término concebido, conviene examinar qué entiende Ockham por *significar*. Para ello son fundamentales dos conjuntos de textos: el capítulo 33 de la *SL*, y el *Quodlibet V*, q. 16. Como los dos textos se complementan, se presentarán los pasajes paralelos de ambos, donde Ockham expone cuatro nociones diferentes de significar; después se hará el análisis de las mismas.

Primera acepción de *significar*:

Summa Logicae

Entre los lógicos se toma 'significar' de muchos modos. Pues de un modo se dice que un signo significa algo cuando supone o es apto por naturaleza para suponer por aquello; de tal modo que aquel nombre con este verbo 'es' se predica de aquel pronombre demostrativo. Y así 'blanco' significa a Sócrates; pues ésta es verdadera 'éste es blanco', indicando a Sócrates. Así 'racional' significa al hombre; pues ésta es verdadera 'éste es racional', indicando a un hombre. Y así de muchos otros nombres concretos[45].

Quodlibet V

Acerca de lo primero, digo que 'significar' se toma de muchos modos: de un modo se dice que un nombre o una voz significa algo cuando supone verdaderamente por aquello en una proposición no modal y de presente, y se predica de eso con verdad y afirmativamente. Y así 'blanco' significa a Sócrates, si Sócrates es blanco, porque 'blanco' supone verdaderamente por Sócrates en una proposición no modal y de presente, porque ésta es verdadera 'Sócrates es blanco', y así mismo ésta 'lo blanco es Sócrates'. Así también

[45] *'Significare' multipliciter accipitur apud logicos. Nam uno modo dicitur signum aliquid significare quando supponit vel natum est supponere pro illo, ita scilicet quod de pronomine demonstrante illud per hoc verbum 'est' illud nomen praedicatur. Et sic 'album' significat Sortem; haec enim est vera 'iste est albus', demonstrando Sortem. Sic 'rationale' significat hominem; haec enim est vera 'iste est rationalis', demonstrando hominem. Et sic de multis aliis concretis. SL,* I, c.33, 95.

'racional' significa al hombre, porque ésta es verdadera 'el hombre es racional'. Y así sucede con los otros nombres concretos que suponen por otra cosa, diferente a la de sus abstractos[46].

[31] Segunda acepción de *significar*:

Summa Logicae

Se toma de otro modo 'significar' cuando aquel signo puede suponer por aquello en alguna proposición de pretérito o de futuro o de presente o en alguna proposición modal verdadera. Y así 'blanco' no significa sólo aquello que ahora es blanco, sino también aquello que puede ser blanco; pues en esta proposición 'lo blanco puede correr', tomando el sujeto por aquello que puede ser, el sujeto supone por estos que pueden ser blancos[47].

Quodlibet V

De otro modo se toma 'significar algo' cuando un nombre puede suponer por aquello significado en alguna proposición de pretérito o de futuro o modal. Y así 'blanco' no sólo significa aquello que ahora es blanco, sino lo que fue blanco y lo que será blanco, y lo que puede ser blanco, porque en esta proposición 'lo blanco puede correr', 'blanco' no supone sólo por aquellos que son blancos, sino por todos los que pueden ser blancos. Así mismo en ésta 'lo blanco fue un animal', 'blanco' supone por estos que son blancos y por estos que lo fueron. Así mismo en ésta 'lo blanco será un hombre', 'blanco' supone por estos que son blancos y por los que lo serán[48].

---

[46] *Circa primum dico quod 'significare' accipitur multipliciter: uno modo dicitur nomen et vox significare aliquid quando vere pro illo supponit in propositione de inesse et de praesenti, et vere et affirmative praedicatur de eo. Et sic 'album' significat Sortem si Sortes sit albus, quia 'album' vere supponit pro Sorte in propositione de inesse et de praesenti, quia haec est vera 'Sortes est albus', et similiter haec 'album est Sortes'. Sic etiam 'rationale' significat hominem, quia haec est vera 'homo est rationalis'. Et ita est de aliis concretis quae supponunt pro alia re quam sua abstracta. Quodl V*, q.16, 543.

[47] *Aliter accipitur 'significare' quando illud signum in aliqua propositione de praeterito vel de futuro vel de praesenti vel in aliqua propositione vera de modo potest pro illo supponere. Et sic 'album' non tantum significat illud quod nunc est album, sed etiam illud quod potest esse album; nam in ista propositione 'album potest currere', accipiendo subiectum pro eo quod potest esse, subiectum supponit pro his quae possunt esse alba. SL*, I, c.33, 95.

[48] *Alio modo accipitur 'significare aliquid' quando nomen potest pro illo significato supponere in aliqua propositione de praeterito vel de futuro vel de modo. Et sic 'album' non tantum significat illud quod nunc est album, sed quod fuit album et erit, et quod potest esse album, quia in ista propositione 'album potest currere' li album non solum supponit pro illis quae sunt alba, sed pro omnibus quae possunt esse alba. Similiter in ista*

Tercera acepción de *significar*:

Summa Logicae

De otro modo se toma 'significar' cuando se dice que significa aquello a partir de lo cual la voz misma se impone o aquello que se significa del primer modo por medio de un concepto primero o por una palabra primera. Y así decimos que 'blanco' significa la blancura, porque 'blancura' significa la blancura, sin embargo, este signo 'blanco' no supone por la blancura. Así 'racional', si es diferencia, significa el alma intelectiva[49].

Quodlibet V

De un tercer modo se dice que algo significa cuando un [nombre] concreto significa aquella forma significada por un nombre

[32] *abstracto, aunque no pueda suponer por aquella forma en proposición alguna. Y así 'blanco' significa la blancura, por la cual blancura, sin embargo, no puede suponer; y 'racional' significa el alma intelectiva, por la cual no puede suponer en proposición alguna*[50].

Cuarta acepción de *significar*:

Summa Logicae

Del modo más común se toma 'significar' cuando algún signo que por naturaleza es parte de una proposición o por naturaleza es una proposición o una oración conlleva algo, sea de modo primero o de modo secundario, sea en nominativo o en un caso oblicuo, sea que dé a entender algo o que connote aquello, o de cualquier otro modo signifique, sea que signifique aquello afirmativamente o negativamente. Al modo como este nombre 'ciego' significa la visión, porque lo hace negativamente, y este nombre 'inmaterial' significa negativamente la

---

'album fuit animal' li album supponit pro his quae sunt alba et pro his quae fuerunt. Similiter in ista 'album erit homo' supponit 'album' pro his quae sunt et quae erunt alba. Quodl V, q.16, 543.

[49] *Aliter accipitur 'significare' quando illud dicitur significare a quo ipsa vox imponitur vel illud quod primo modo significatur per conceptum principalem vel vocem principalem. Et sic dicimus quod 'album' significat albedinem, quia 'albedo' significat albedinem, pro qua tamen albedine non supponit hoc signum 'album'. Sic 'rationale', si sit differentia, significat animam intellectivam. SL,* I, c.33, 95.

[50] *Tertio modo dicitur aliquid significare quando concretum significat illam formam quam significat nomen abstractum, licet pro illa forma non possit supponere in aliqua propositione. Et sic 'album' significat albedinem, pro qua tamen albedine non potest supponere; et 'rationale' significat animam intellectivam, pro qua non potest supponere in aliqua propositione. Quodl V,* q.16, 543.

materia, y este nombre 'nada', o sea, 'no-algo' significa algo, aunque negativamente; de este modo de significación habla Anselmo, en Sobre la caída del diablo[51].

Quodlibet V

De un cuarto modo se dice que algún nombre significa algo porque significa aquello de modo primero o de modo secundario, en nominativo o en un caso oblicuo, connotando o cosignificando, ya sea afirmativa o negativamente. Pues así significan 'cantidad', 'relación', cosas absolutas. Así también este nombre 'ciego' significa negativamente la visión, y este nombre 'inmaterial' significa negativamente la materia, y este nombre 'nada' significa negativamente algo, no por adición sino por remoción, según Anselmo en Sobre la caída del diablo[52].

Lo primero que hay que hacer notar en relación con los cuatro modos como *los lógicos* pueden tomar la noción de *significar*, es que en todos ellos se trata del signo lingüístico como tal, y no del signo en su acepción más general de imagen o vestigio. Aunque esta delimitación del campo del significar al significar estrictamente
[33] lingüístico no sorprende, pues ya se podía inferir desde el primer capítulo de la *SL* cuando Ockham precisó en qué sentido iba a entender él la noción de signo, es importante confirmar que el autor se mantiene fiel a esa primera opción. Además, como la misma posición se encuentra en los *Quodlibeta*, eso ratifica que esa fue efectivamente la opinión de Ockham en la etapa culminante de su actividad lógico-filosófica.

Ahora bien, se requiere examinar estas acepciones para determinar por cuál de ellas opta el autor. Este examen supone, sin embargo, alguna familiaridad con otras categorías ockhamianas—como suposición, cosignificación, nombres absolutos y connotativos, nombres

---

[51] *Aliter accipitur 'significare' communissime quando aliquod signum quod est natum esse pars propositionis vel natum est esse propositio vel oratio aliquid importat, sive principaliter sive secundario, sive in recto sive in obliquo, sive det intelligere sive connotet illud, vel quocumque alio modo significet, sive significet illud affirmative sive negative, quo modo hoc nomen 'caecus' significat visum, quia negative, et hoc nomen 'immateriale' significat negative materiam, et hoc nomen 'nihil' sive 'non-aliquid' significat aliquid, sed tamen negative; de quo modo significandi loquitur Anselmus,* De casu diaboli. *SL,* I, c.33, 96.

[52] *Quarto modo dicitur aliquod nomen significare aliquid, quod significat illud principaliter vel secundario, in recto vel in obliquo, connotando vel consignificando affirmative vel negative. Sic enim 'quantitas', 'relatio' significant res absolutas. Sic etiam hoc nomen 'caecus' significat negative visum, et hoc nomen 'immateriale' significat negative materiam, et hoc nomen 'nihil' significat aliquid negative, non constituendo sed removendo, secundum Anselmum in* De casu diaboli. *Quodl V,* q.16, 543s.

concretos y abstractos—cuya presentación técnica no procede ahora, por lo que no se podrá hacer más que una referencia general a ellas, que baste para el propósito actual. Respecto de la suposición, ésta es una propiedad que conviene a los términos pero sólo en el interior de una proposición, y consiste en la función de remplazo o de sustitución que el término efectúa, dentro de la proposición, por la cosa que significa. Así, en *un hombre corre*, el término *hombre* supone por Juan, si es Juan el que corre. La mayoría de los comentaristas actuales opina que la suposición equivale a la función referencial de la semántica contemporánea, pero la evaluación de esta idea deberá aguardar al estudio detenido de la suposición ockhamiana. Los nombres absolutos significan sustancias o cualidades; los nombres connotativos significan los demás predicamentos, en particular la relación, y los trascendentales. Así, por ejemplo, el término connotativo *blanco* significa aquella relación que se da entre una sustancia y una cualidad, significa *algo que tiene la blancura*, por lo que se puede añadir que el término concreto *blanco* significa la sustancia y cosignifica la cualidad. El término *blancura*, por el contrario, es un término absoluto, pues significa sólo la cualidad de la blancura y nada más. Según esto, la cosignificación es la significación adicional de un término connotativo, aunque también se entiende que cosignifican aquellos términos que no tienen una significación determinada o por sí solos, es decir, los sincategoremas, como *todo*, *ninguno*, etc. Retomando el ejemplo anterior, el término *blanco* es concreto y de él deriva gramaticalmente el abstracto *blancura*; aunque debe notarse que el primero es connotativo y el segundo, absoluto.

[34] Hechas estas alusiones a categorías lingüísticas ockhamianas básicas, se puede proseguir el examen de los cuatro modos de significar.

Como se ve por los ejemplos citados, la tercera acepción de significar hace referencia a la significación adicional de un nombre connotativo concreto, tomada incluso fuera del contexto proposicional. Se trata entonces de un caso muy particular de significar, que no es el que Ockham maneja en el resto de la *SL*.

La cuarta acepción difiere de la tercera en que se incluye el contexto proposicional, pero, como aquélla, comprende otros casos de la significación que pueden estar asociados a un término. En este sentido, significar es tan amplio que abarca también el cosignificar, pero como en otros sitios de su obra Ockham distingue las dos nociones con precisión, debe concluirse que no es éste el sentido de significar que usa en el resto de su obra.

Hay que decidir, pues, entre las dos primeras acepciones. Es común a ambas el tomar la significación en el contexto de la proposición, cuando un signo supone o puede suponer por aquello que significa. Se diferencian, sin embargo, en que en el primer sentido se trata sólo de proposiciones de presente y no modales, mientras que el segundo comprende también las proposiciones de pretérito y de futuro y las modales. La primera acepción es, evidentemente, demasiado estrecha, pues, en ese caso, en una proposición como *Sócrates fue filósofo*, el término *Sócrates* no estaría significando nada, ni podría suponer por nada. Resta, pues, sólo la segunda acepción de significar, como aquella que Ockham asume y utiliza en su filosofar.

§ 6 La pérdida del significado

En este punto, y antes de recapitular la conclusión del problema en cuestión, resulta instructivo considerar el asunto del *Quodlibet V*, q. 16: *De si la voz pierde su significado si la cosa deja de existir*[53]. Se trata de una cuestión célebre en la semántica medieval, que se
[35] remonta a Abelardo[54], aunque su enfoque aquí se hace en el contexto de la significación natural del concepto. Como es propio de las cuestiones disputadas, se presentarán primero argumentos a favor y argumentos en contra, después se examinará el asunto, apelando generalmente a distinciones pertinentes, y, por último, se dará respuesta a la cuestión.

A favor de que la voz no pierde su significado si la cosa significada por ella deja de existir, se presenta el siguiente argumento:

Ya que el concepto y la voz son signos subordinados; pero el concepto no pierde su significado, pues es un signo natural, por lo tanto, tampoco la voz[55].

El argumento contrario reza así:

---

[53] *Utrum cadente re cadat vox a suo significato. Quodl V*, q.16, 542.

[54] *La cláusula: "y otras relacionadas con ellas", podemos exponerla introduciendo una cuarta cuestión, a saber: si los géneros y especies, mientras lo son, deben tener como sujeto inferior a sí en virtud de la denominación alguna cosa, o si, aun destruidas las cosas denominadas, puede todavía, en virtud del objeto intelectual o concepto que significan, tener vigencia, como, por ejemplo, el nombre 'rosa', cuando no existe ninguna de las cosas a las que es común.* Abelardo, *Lógica "Ingredientibus",* citado en Fernández 1980, 115. Cf. asimismo Gilson 1965, 264.

[55] *Quia conceptus et vox sunt signa subordinata; sed conceptus non cadit a suo significato, cum sit signum naturale; igitur nec vox. Quodl V*, q.16, 542.

Un signo se predica verdadera y afirmativamente de su significado. Pero, destruida la cosa, el signo no se predica de ella; pues ésta es falsa 'Sócrates es blanco', si Sócrates no existe, aunque antes hubiese sido blanco. Entonces, destruido Sócrates, el término 'blanco' no significa a Sócrates, pero antes lo significaba. Luego, etc.[56]

A continuación de estos argumentos contrapuestos, en el primer artículo se presenta la distinción ya expuesta de los cuatro modos como se puede entender significar. Luego, en el segundo artículo se examina la cuestión según cada una de las formas como en el primer artículo se ha determinado el significar. Para la primera acepción se dice lo siguiente:

[36] *Respecto de lo segundo, digo que, tomando 'significar' del primer modo y 'significado' del modo correspondiente a él, si la cosa deja de existir o cambia, la voz, y también el concepto, pierde su significado y deja de significar lo que antes significaba, porque es claro que si Sócrates primero es blanco y después negro, entonces, cuando Sócrates es negro, 'blanco' no supone actualmente por Sócrates en una proposición no modal y de presente y afirmativa, porque entonces ésta es simplemente falsa 'Sócrates es blanco'*[57].

Más allá del tema de la cuestión, es decir, determinar si, destruida la cosa, la voz deja de significar, y es claro que para la primera acepción de *significar* así sucede, esta consideración es importante al expresar con claridad que, en este caso, el concepto también perdería su significado, lo cual no es irrelevante en absoluto dado que el tema de fondo que se investiga ahora es el de la significación natural del concepto. Cuál sea el significado del concepto depende, entonces, de las nociones de significar y de significado que se estén manejando. Así, el análisis previo sobre cuál de las cuatro acepciones de *significar* asumía Ockham adquiere una singular relevancia. Prosiguiendo con el examen de la cuestión, pero ahora tomando en cuenta el segundo sentido de significar, dice el autor:

---

[56] *Signum vere et affirmative praedicatur de suo significato; sed destructa re, non praedicatur signum de ea; haec enim est falsa 'Sortes est albus', Sorte non existente, quamvis prius fuerit albus; igitur destructo Sorte, 'album' non significat Sortem, et prius significavit; igitur etc. Quodl V,* q.16, 542.

[57] *Circa secundum dico quod accipiendo 'significare' primo modo et 'significatum' sibi correspondens, sic cadente re vel mutata re, cadit vox et etiam conceptus a suo significato et cessat significare quod prius significabat, quia manifestum est quod si Sortes sit primo albus est post niger, quod 'album' non supponit actualiter pro Sorte in propositione de inesse et de praesenti et affirmativa quando Sortes est niger, quia tunc haec est simpliciter falsa 'Sortes est albus'. Quodl V,* q.16, 544.

Pero tomando del segundo modo 'significar' y 'significado' del modo correspondiente a él, ni la voz ni el concepto pierden su significado por un cambio o destrucción de la cosa, porque aunque ésta 'un hombre es animal', y 'lo blanco es hombre', es falsa, si ningún hombre existe, ésta, sin embargo, es verdadera 'un hombre puede ser animal', y 'lo blanco puede ser hombre', etc., porque aquello que puede ser hombre puede ser animal, y asimismo lo que puede ser blanco puede ser hombre[58].

Este texto ratifica la interpretación anterior, en el sentido de que el concepto puede perder su significado, aunque, si se toma *significar* en la segunda acepción, este peligro desaparece, pues, entonces,
[37] habrá otras proposiciones verdaderas—de pretérito, de futuro o modales—en las que el concepto puede seguir apareciendo.

§ 7 Naturaleza del concepto- Conclusión

El examen de este asunto muestra que la significación natural del concepto se relaciona estrechamente con la verdad de las proposiciones en las cuales el concepto puede suponer, que no es otra cosa que la segunda noción de significar. Así lo señala la conclusión de esta cuestión:

Al argumento principal respondo que, aunque el concepto es signo natural de una cosa, puede, sin embargo, destruida o cambiada la cosa, perder su significado en el primer modo, pero no en el segundo modo, porque no se requiere que suponga siempre actualmente por una cosa en una proposición de presente, aunque puede suponer siempre por aquella cosa en una proposición de posibles[59].

---

[58] *Sed accipiendo secundo modo 'significare' et 'significatum' sibi correspondens, sic nec vox nec conceptus propter mutationem rei vel corruptionem cadit a suo significato, quia quamvis haec sit falsa, nullo homine existente, 'homo est animal', 'album est homo', tamen haec est vera 'homo potest esse animal', 'album potest esse homo' etc., quia illud quod potest esse homo potest esse animal, et similiter quod potest esse album potest esse homo. Quodl V*, q.16, 544.
[59] *Ad argumentum principale dico quod quamvis conceptus sit signum naturale rei, tamen cadente re vel mutata, potest cadere a suo significato primo modo sed non secundo modo, quia non oportet quod semper supponat*

Se llega así a una conclusión fundamental en relación con el significado natural del concepto: el concepto significa naturalmente aquello que significa porque siempre puede haber una proposición, al menos de posibilidad, en la cual el concepto suponga por su significado. Se suscita entonces la cuestión de saber si la relación entre el significado natural del concepto y su capacidad de suposición en una proposición debe entenderse en sentido explicativo o en sentido heurístico. Es decir, que el concepto signifique naturalmente ¿se reduce a que pueda suponer por su significado en alguna proposición verdadera? O, en sentido inverso, que el concepto pueda suponer por su significado en alguna proposición verdadera ¿es sólo un criterio para determinar que significa naturalmente? En el primer caso, la posibilidad de suposición del concepto explicaría lo que es su significación natural; en el segundo, dicha posibilidad no sería sino un criterio para detectar dicha significación, pero la significación

[38] natural misma no se determinaría a partir de la suposición, sino que sería una propiedad diferente e independiente de la suposición. En este punto, la noción de significar, en el segundo sentido expuesto, viene a complementarse con la noción de signo, en la acepción restringida de signo lingüístico. Recuérdese que el signo lingüístico tiene una capacidad de suposición y de composición proposicional y que, así entendido, *la voz no es signo natural de nada*[60], pues no puede suponer y componerse con otras voces en una proposición por una aptitud natural, sino por una determinación exterior a ella. El contexto del primer capítulo de la *SL* deja en claro que la precisión que hace Ockham de qué entiende por *signo*, la hace con el fin de diferenciar la forma natural como significa el concepto de la forma convencional como significan los términos hablados o escritos. Resulta entonces que, entendiendo así el signo, la voz no es signo natural de nada, *pero el concepto sí*, por lo que la alternativa planteada debe resolverse en el sentido explicativo, es decir, que el concepto signifique naturalmente quiere decir que de suyo tiene una capacidad de suposición y de composición proposicional. Ello no implica, por supuesto, que la significación natural *se reduzca* a tener dicha capacidad; pero, aparte de las notas propias del significar, todo concepto es apto para suponer y para componerse proposicionalmente por el hecho de ser un signo natural.

---

actuatliter pro re in propositione de praesenti, licet possit supponere semper pro illa re in propositione de possibili. Quodl V, q.16, 545.

[60] *Et sic accipiendo hoc vocabulum 'signum' vox nullius est signum naturale. SL,* I, c.1, 9.

La primera consecuencia de esta determinación del concepto es que su carácter lingüístico le es inherente. No debe pensarse que el concepto se determina en forma propia en el ámbito gnoseológico y que después se le adscriben una serie de características lingüísticas que, en el caso extremo, podrían incluso sustraérsele. No. El concepto es de suyo un signo natural, que quiere decir, un signo lingüístico. Sucede, más bien, al contrario: este signo, así determinado, tiene una capacidad gnoseológica—por ser signo—que puede precisarse adicionalmente a partir del estudio de la función cognoscitiva, pero no es de ésta que deriva su capacidad de signo natural. Ahora bien, retomando lo ya dicho acerca de la naturaleza del concepto como acto de entender, resulta que son los actos mismos
[39] de entender los que tienen este carácter lingüístico, esta capacidad no sólo de suposición sino también de composición proposicional. Es el conocimiento mismo entonces el que posee este carácter lingüístico, y si todo acto de entender participa de esta determinación, como parece razonable que lo haga, la conclusión ineludible será que el pensamiento todo es de naturaleza lingüística, y se identifica simplemente con el lenguaje mental. Por eso, la indagación del lenguaje ilumina y guía el estudio del pensamiento y, si se trata del lenguaje mental, los dos proyectos coinciden.

§ 8 La proposición mental

Ahora bien, si el concepto se determina como un acto de conocer, apto por naturaleza para suponer y para ser parte de una proposición, ¿cómo debe entenderse la proposición mental misma así compuesta por conceptos? La dificultad para responder esta pregunta estriba en que, mientras la composición de una proposición oral o de una proposición escrita es evidente de inmediato, por la naturaleza del medio en que se da, el carácter inteligible de los conceptos hace que pensar su composición en una unidad estructural, como lo es la proposición, requiera un esfuerzo explicativo adicional. Enfrentado al problema, Ockham ha determinado la forma como él entiende esta composición:

Además, tomo el acto de conocer una proposición, y pregunto qué se entiende con tal acto (...) A lo segundo se puede responder de varios modos. Primero, que la proposición

mental es un compuesto de muchos actos de entendimiento, así como esta proposición mental 'el hombre es animal' no es más que el acto por el que confusamente se entienden todos los hombres y el acto por el que se entienden confusamente todos los animales, y uno es el acto que corresponde a la cópula[61].

En un primer momento, la proposición mental se determina como un compuesto de mínimo tres actos intelectivos: aquél por el

[40] que se comprende el sujeto, aquél por el que se comprende el predicado, y aquél que los une. Con la anotación a la comprensión confusa de todos los hombres y de todos los animales, Ockham sólo busca responder a las críticas sobre la imposibilidad de que los términos de una proposición mental refieran efectivamente a cosas fuera del alma. Es una parte del problema de la significación, sobre el cual habrá que volver más adelante. Ahora bien, en relación con la proposición mental, Ockham no parece quedar satisfecho con la explicación que se acaba de mencionar, pues ya desde antes se sabía que la proposición mental comprende por lo menos tres actos de entender, uno para cada uno de los constituyentes mínimos de una proposición[62], pero con lo que se acaba de decir no se acierta a determinar en una unidad estructural esos tres actos. Por eso, parece optar por una vía explicativa diferente:

O puede decirse que esa proposición es un acto equivalente a los tales tres actos que existen simultáneamente en el entendimiento, y entonces, según ese modo de hablar, la proposición no es compuesto real alguno, sino sólo por equivalencia, esto es, es equivalente a tal compuesto[63].

---

[61] *Praeterea, accipio actum sciendi propositionem, et quaero quid intelligitur tali actu? (...) Ad secundum potest dici multipliciter. Uno modo, quod propositio in mente est unum compositum ex multis actibus intelligendi, sicut haec propositio in mente 'homo est animal' non est aliud quam actus quo confuse intelliguntur omnes homines et actus quo intelliguntur confuse omnia animalia; et unus est actus qui correspondet copulae. ExPer,* I, pr., 354, 355s.

[62] *Omnis propositio componitur ex subiecto et praedicato et copula ad minus—toda proposición se compone, al menos, de sujeto, predicado y cópula. ExPer,* I, pr., 354. En este punto el pensamiento de Ockham se mantiene invariable: *omnis propositio componitur ex subiecto et praedicato et copula—toda proposición se compone de sujeto, predicado y cópula. Quodl III,* q.12, 249.

[63] *Vel potest dici quod ista propositio est unus actus aequivalens talibus tribus actibus simul exsistentibus in intellectu, et tunc secundum istum modum dicendi propositio non est aliquod compositum realiter sed tantum per aequivalentiam, hoc est, est aequivalens tali composito. ExPer,* I, pr., 356.

Ahora, bajo esta interpretación, aunque la existencia de estos tres actos en el entendimiento se sigue afirmando, la proposición mental ya no se identifica inmediatamente con ellos, sino con una acto diferente, que equivale al compuesto de dichos actos. Quizá sería más exacto decir que el acto de entender que es la proposición equivale a lo que sería el compuesto de dichos actos de entender—es decir, los del sujeto, el predicado y la cópula—si hubiese un modo inteligible de componer en el entendimiento esos actos de entender según el esquema de composición proposicional que se da en lo hablado o en lo escrito. Ockham es consciente de estas dificultades y no las soslaya:

Pero entonces es difícil explicar cómo se distinguen en la mente estas proposiciones 'todo animal es blanco', 'todo blanco es animal',

[41] *y las parecidas, porque en la mente no se distinguen en razón de un orden diverso, al modo como se pueden distinguir en la voz. Pues la composición de un signo con una voz hablada o con otra lleva evidentemente a una proposición diversa. Pero esto no se puede dar en la mente, porque tales actos de entender, como son simultáneos y en el mismo sujeto, ya que están en el entendimiento, no pueden tener en la mente un orden diverso, ni puede el mismo acto de entender componerse más con uno que con otro*[64].

Su solución a este problema, sin embargo, se queda corta frente a la magnitud del mismo. Para un término común unido a un sincategorema—universal en este caso—se establece un acto de entender diferente al del término común solo:

Y, por lo tanto, las partes de esas proposiciones mentales 'todo animal es blanco' y 'todo blanco es animal' no son iguales porque el acto de entender que corresponde a este todo

---

[64] *Sed tunc est difficile salvare quomodo istae propositiones distinguuntur in mente 'omne animal est album', 'omne album est animal' et huiusmodi, quia in mente non distinguuntur propter ordinem diversum illo modo quo distingui possunt in voce. Nam coniunctio signi cum una voce prolata vel cum alia reddit manifeste propositionem diversam. Sed hoc non potest salvari in mente, quia tales actus intelligendi in mente, cum simul sint et in eodem subiecto, quia in intellectu, non possunt habere talem ordinem diversum, nec potest idem actus intelligendi componi plus cum uno quam cum alio. ExPer*, I, pr., 356.

'todo blanco' se distingue del acto de entender que corresponde justo a este término 'blanco'. Y algo análogo hay que decir de los otros[65].

Esta estrategia es sencilla, y consiste en asignar actos diferentes de entender a los términos comunes según el sincategorema al cual vayan asociados, o según no vayan asociados a ninguno, pero evidentemente no funciona en el caso de las proposiciones más simples, de las cuales el mismo Ockham acaba de dar un ejemplo—*'homo est animal'*—que, muy significativamente, ha dejado de lado en esta última explicación.

La forma más general como una proposición puede ser un acto de entender equivalente al compuesto de actos distintos de entender pide como condición que tales actos se ordenen del mismo modo que sus correspondientes términos hablados:

[42] *A esto se puede decir que una proposición puede ser un acto de entender equivalente a una proposición completa compuesta de [actos] distintos realmente, si tuvieran un orden tal como lo tienen en la voz. Y entonces serán proposiciones distintas según se distingan las proposiciones correspondientes, si sus términos o partes se ordenan de modos diferentes*[66].

Ockham insiste, en todo caso, en que la proposición mental es un acto de entender equivalente a varios actos de entender que, bajo un cierto orden, podrían formar un compuesto, mas no dice que la proposición mental misma sea siempre un compuesto. Él parece darse por satisfecho con la determinación de la proposición mental como un acto de entender que equivale a varios actos de entender, pero atrapado entre el carácter al parecer único en el tiempo de todo acto de entender y el hecho de que este acto de entender contiene bajo sí otros actos de entender, se rehusa a establecer notas adicionales para la proposición mental:

---

[65] **[n. 62]** *Et ita istarum propositionum in mente 'omne animal est album' et 'omne album est animal' non sunt eaedem partes, quia actus intelligendi correspondens isti toti 'omne album' distinguitur ab actu intelligendi correspondente praecise isti termino 'album'. Et ita esset proportionaliter dicendum de aliis. ExPer,* I, pr., 356. Nótese, además, que Ockham no se refiere a la expresión *'omne album'* como a un término, sino como a un todo, mientras que a *'album'* sí lo considera un término.

[66] *Ad istud potest dici quod propositio potest esse actus intelligendi aequivalens toti uni propositioni compositae ex realiter distinctis, si talem ordinem haberent qualem habent in voce. Et tunc erunt propositiones distinctae secundum quod distinguerentur propositiones correspondentes si termini earum seu partes aliter et aliter ordinarentur. ExPer,* I, pr., 356.

Entonces, cuando se pregunta qué se entiende con tal proposición mental, si un simple o un compuesto, se puede responder que ni un simple ni un compuesto. Así como, por ejemplo, con esta proposición 'el hombre es animal', propiamente hablando no se aprehende ni un simple ni un compuesto, sino que esa proposición mental es un acto de entender por el que se aprehende confusamente todo hombre y también todo animal, y que el hombre y el animal son lo mismo numéricamente, porque eso se significa con ella, y por lo tanto con tal proposición se entienden muchas cosas, no, sin embargo, un compuesto[67].

Al final de su explicación retoma el ejemplo que antes había dejado de lado, para ilustrar cuáles son los diversos actos de intelección suscitados por una proposición tal, imposibles de reducir a uno solo, así sea compuesto. Por eso, hace una precisión acerca del modo como está compuesta la proposición:

[43] *Y cuando se dice que toda proposición se compone de sujeto, predicado y cópula, puede decirse que esto es verdad de las proposiciones habladas y escritas. Pero de la proposición concebida, que sólo existe en la mente, puede decirse que alguna se compone de tales sujeto, predicado y cópula, y alguna es equivalente a tal compuesto. Y esto basta respecto de la proposición*[68].

Posiblemente, Ockham quiere referirse con el primer caso a las proposiciones tales que su sujeto y su predicado se distinguen estructuralmente—por ir asociados a un sincategorema determinado, por ejemplo—, para los que habría actos de entender específicos; pero, como se ha visto, esta explicación es limitada, por lo que debe asumirse, como explicación general, que la proposición mental es un acto de entender, que abarca varios actos de entender bajo sí, que equivale a lo que sería el compuesto proposicional de tales actos, si tal compuesto fuese viable en el medio del pensamiento, que no es lo que de ordinario sucede.

---

[67] *Et tunc quando quaeritur quid intelligitur tali propositione in mente: aut simplex aut compositum? — potest dici quod nec simplex nec compositum. Sicut, verbi gratia, per istam propositionem 'homo est animal', non apprehenditur proprie loquendo nec simplex nec compositum, sed ista propositio in mente est actus intelligendi quo apprehenditur omnis homo et etiam omne animal confuse, et quod idem numero est homo et animal, quia hoc denotatur per eam, et ita tali propositione intelliguntur plura, non tamen compositum. ExPer*, I, pr., 357s.

[68] *Et quando dicitur quod omnis propositio componitur ex subiecto et praedicato et copula, potest dici quod hoc est verum de propositionibus prolatis et scriptis. Sed de propositione concepta, quae tantum est in mente,*

Puede pensarse que con esta declaración no se ha avanzado mucho en lo que se refiere a la naturaleza de la proposición mental, por lo que quiero destacar el valor explicativo de esta teoría. Primero que todo, en su ataque al problema, Ockham tiene que llegar a aceptar la existencia simultánea de varios actos de entender en un mismo intelecto[69]. Desde los principios de su pensamiento nada se opone a ello, pero él es consciente de que está introduciendo una novedad, por lo que se apoya *negativamente* en Aristóteles, en el sentido de que el Filósofo no lo prohibe en ningún lado. Gracias a este movimiento, Ockham gana un espacio de maniobra que será muy útil a la hora de explicar las operaciones intelectivas relacionadas con el lenguaje. Más allá de ello, con esta teoría se establece una
[44] distancia importante entre las explicaciones lingüísticas basadas en la forma hablada y escrita del lenguaje y aquéllas que ahora se establecen con propiedad para la mente. Aunque el lenguaje mental y el lenguaje hablado discurren paralelos en gran parte del pensamiento del franciscano inglés, siendo el lenguaje mental una forma depurada del lenguaje hablado, esta isomorfía conoce, sin embargo, límites que no se han señalado siempre con precisión.

§ 9 El lenguaje mental

Tras esta presentación del término concebido y de la proposición mental, puede retomarse el hilo de la exposición del primer capítulo de la *SL*. Decía Ockham en un texto ya citado, y sobre el que aún habrá que volver después:

Estos términos concebidos y las proposiciones que se forman con ellos son, entonces, aquellas palabras mentales de las que san Agustín dice, en el Tratado sobre la Trinidad, XV,

---

potest dici quod aliqua componitur ex tali subiecto et praedicato et copula, et aliqua est aequivalens tali compositio. Et hoc sufficit ad propositionem. ExPer, I, pr., 358.

[69] **[n. 66]** *Nec unquam invenitur ab Aristotele quod negaret duos actus intellectus posse simul esse in intellectu, et maxime de actibus ordinatis cuiusmodi sunt propositio et actus sciendi eam—pero nunca se halla que Aristóteles haya negado que dos actos del entendimiento puedan existir simultáneamente en el entendimiento, mucho menos si se trata de actos ordenados, como son la proposición y el acto de conocerla. ExPer,* I, pr., 358. Evidentemente esto vale también para la proposición y los actos de entender a ella subordinados, como son, cuando menos, el acto por el que se entiende el sujeto, el acto por el que se entiende el predicado, y el acto por el que se entiende su unión.

que no son de ninguna lengua, porque permanecen sólo en la mente y no pueden proferirse al exterior, si bien las voces, como signos subordinados a ellas, se pronuncian al exterior[70].

Después de haber enunciado que son tres las formas de existencia de los términos y de las proposiciones formadas con ellos, a saber, escrita, hablada y concebida, el autor presenta su tesis sobre la relación entre estos tres modos de presentación del lenguaje, cuyo examen nos debe ocupar ahora.

§ 10 El orden de la significación: significación natural y significación instituida

En realidad, tanto en el texto citado como en el análisis subsiguiente, la exposición se centrará en la relación entre el lenguaje
[45] concebido y el lenguaje oral, desestimándose un poco el lenguaje escrito, subordinándolo al oral, y justificando dicho procedimiento con una anotación general cuyo valor explicativo habrá que considerar más adelante:

Y lo que se ha dicho de las voces respecto de las pasiones o de las intenciones o de los conceptos, hay que entenderlo del mismo modo, proporcionalmente respecto de esto, de las cosas escritas en relación con las voces[71].

Parece que Ockham mismo es consciente de que el sentido de la subordinación enunciada requiere aún una explicación, pues se apresura a aclarar cómo la entiende:

Digo que las voces son signos subordinados a los conceptos o intenciones del alma, no porque tomando en sentido propio este vocablo 'signos', las voces mismas signifiquen siempre

---

[70] *Unde isti termini concepti et propositiones ex eis compositae sunt illa verba mentalia quae beatus Augustinus, XV De Trinitate, dicit nullius esse linguae, quia tantum in mente manent et exterius proferri non possunt, quamvis voces tamquam signa subordinata eis pronuntientur exterius. SL,* I, c.1, 7.

[71] *Et sicut dictum est de vocibus respectu passionum seu intentionum seu conceptuum, eodem modo proportionaliter, quantum ad hoc, tenendum est de his quae sunt in scripto respectu vocum. SL,* I, c.1, 8.

en sentido primero y propio los conceptos mismos del alma, sino porque las voces se imponen para significar aquellas mismas cosas que son significadas por los conceptos de la mente[72].

Con esta afirmación, Ockham, siguiendo a Bacon y a Escoto[73], se distancia de la interpretación tradicional de Aristóteles[74] en la Edad Media, interpretación instaurada por Boecio[75], según la cual

[46] los conceptos son el significado primero y directo de las palabras. Es claro en el contexto que Ockham quiere tanto sentar su desacuerdo con la interpretación tradicional, como insistir en la suya propia. En un procedimiento que es característico del autor[76], reinterpreta a las autoridades para mostrar en qué sentido hay que entender pasajes que, en apariencia, riñen con su propia interpretación. Por eso añade:

---

[72] *Dico autem voces esse signa subordinata conceptibus seu intentionibus animae, non quia proprie accipiendo hoc vocabulum 'signa' ipsae voces semper significent ipsos conceptus animae primo et proprie, sed quia voces imponuntur ad significandum illa eadem quae per conceptus mentis significantur. SL,* I, c.1, 7s.

[73] **[n. 70]** *L'interprétation boécienne d'Aristote fait du concept, ou de l'intellection, l'objet de la signification. Mais un courant apris naissance à Oxford, considérant le concept non pas comme l'objet de la signification mais comme une espèce de signe. Ici encore, Roger Bacon et Jean Duns Scot ont ouvert la voie au Venerabilis Inceptor.* Biard 1989, 59.

[74] **[n. 71]** Se trata evidentemente del texto de *De Interpretatione,* c.1, 16 a 3s, fuente de toda la semántica medieval: *Así, pues, lo que hay en el sonido son símbolos de las afecciones que hay en el alma, y la escritura es símbolo de lo que hay en el sonido.*

[75] **[n. 72]** *Until the time of Duns Scotus, Boethius's interpretation of this threefold division had been the accepted one, deriving from Aristotle's remark at the beginning of Perihermeneias that spoken words are the symbols of concepts and written words are the symbols of spoken words. Boethius took that to mean that concepts directly signify the object whereas words, as the signs of concepts, only signify indirectly through concepts.* Leff 1975, 125.

[76] **[n. 73]** Uno de los casos más notables en que Ockham procede así tiene que ver con la determinación del objeto de la ciencia:

Et ideo proprie loquendo scientia naturalis non est de rebus corruptibilibus et generabilibus nec de substantiis naturalibus nec de rebus mobilibus, quia tales res in nulla conclusione scita per scientiam naturalem subiciuntur vel praedicantur. Sed proprie loquendo scientia naturalis est de intentionibus animae communibus talibus rebus et supponentibus praecise pro talibus rebus in multis propositionibus, quamvis in aliquibus propositionibus, sicut in prosequendo patebit, supponant tales conceptus pro se ipsis. Et hoc est quod dicit Philosophus quod scientia non est de singularibus, sed est de universalibus supponentibus pro ipsis singularibus—y por eso, hablando con propiedad, la ciencia natural no es de cosas corruptibles y generables, ni de sustancias naturales, ni de cosas movibles, porque tales cosas no son sujeto ni predicado en ninguna conclusión que sea conocida por la ciencia natural; sino que, hablando con propiedad, la ciencia natural es de las intenciones del alma comunes a tales cosas y que suponen justamente por tales cosas en muchas proposiciones, aunque, como se mostrará en lo que sigue, en algunas proposiciones tales conceptos supongan por sí mismos. Y esto es lo que dice el Filósofo, a saber, que la ciencia no es de singulares, sino que es de universales que suponen por las cosas singulares. Expositio in libros Physicorum Aristotelis, prol., 11.

La situación es clara: Aristóteles dice que la ciencia es de los universales, pero Ockham, no pudiendo admitir que los universales tienen existencia fuera del alma, está obligado a concluir que la ciencia es de los conceptos y de su entrelazamiento, las proposiciones, como aquello que es conocido, y va tan lejos como para adscribir esta tesis al propio Aristóteles.

Y en general todos los autores cuando dicen que todas las voces significan pasiones o son señales de ellas, no pretenden sino que las voces son signos que significan secundariamente aquellas cosas que son significadas primariamente por las pasiones del alma[77].

[47] Es claro, entonces, que Ockham participa de una nueva corriente que, contra la semántica tradicional, no sitúa el significado de la voz en el concepto sino en la cosa misma. Este desplazamiento está estrechamente asociado a la concepción del lenguaje como existente en tres materias distintas, pues así se evita la situación enojosa de que un nivel del lenguaje signifique otro nivel del lenguaje, con lo que no se entendería que se esté hablando en definitiva de tres niveles *del* lenguaje. Es decir, que los términos del lenguaje, sean éstos escritos, hablados o concebidos, signifiquen siempre las cosas mismas, sus referentes finales, por así decirlo, constituye, aunque no la única, sí una de las notas esenciales del lenguaje. Dicho de otro modo, es propio del lenguaje el ser semánticamente extensional y, aunque se pueden identificar algunas notas intensionales en el lenguaje ockhamiano, se descarta la existencia de un lenguaje estrictamente intensional. Las razones para que ello sea así se examinarán más adelante, pero van más allá de la mera constatación, un tanto simplista, de que el lenguaje se utiliza para hablar de la realidad misma, no de nuestro concepto sobre ella. Aunque esto último es cierto, se trata más de una consecuencia que deriva de la determinación general del lenguaje, que de la razón determinante de su extensionalidad.

---

[77] **[n. 74]** *Et universaliter omnes auctores, dicendo quod omnes voces significant passiones vel sunt notae earum, non aliud intendunt nisi quod voces sunt signa secundario significantia illa quae per passiones animae primario importantur. SL,* I, c.1, 8.

En Ockham, *importare* y *significare* se usan como sinónimos, por eso, y para no introducir una distinción que no es pertinente, siempre traduzco *importare* como *significar*. Entre varios pasajes posibles, el siguiente sirve para justificar esta opción:

Ex quo sequitur quod genus non est pars speciei. Et non solum hoc, sed etiam nec genus importat partem speciei, immo genus importat totum. Non enim illa intentio plus importat materiam quam formam nec e converso, proprie loquendo de 'importare' seu 'significare'. Improprie tamen utendo vocabulo potest dici quod genus aliquando importat materiam et non formam; quod non est aliud quam dicere quod in quolibet significato per tale genus invenitur materia eiusdem rationis, non autem aliqua forma eiusdem rationis—De lo que se sigue que el género no es parte de la especie. Y no sólo esto, sino que el género tampoco significa una parte de la especie, más aún, el género significa el todo. Pues aquella intención no significa más la materia que la forma ni viceversa, tomando en sentido propio 'importare' o 'significare'. Sin embargo, usando en sentido impropio el vocablo, se puede decir que a veces el género significa la materia y no la forma; que no es otra cosa que decir que en cualquier cosa significada con tal género se encuentra una materia de su misma naturaleza, pero no forma alguna de su misma naturaleza. SL, I, c.20, 68.

Las voces, en definitiva, significan las cosas mismas fuera del alma. Pero, ¿qué cosas? Justamente aquéllas significadas por su concepto correspondiente, por eso Ockham habla de que las voces significan *secundariamente* aquello mismo que los conceptos significan *primariamente.* El significado primario del concepto ya está claro por lo que se dijo arriba: el concepto es un signo natural que puede

[48] entrar en la composición de una proposición y también puede suponer. Es a este nivel que Ockham señala la primera diferencia entre los conceptos y las voces:

Pero entre estos términos se descubren algunas diferencias. Una es que el concepto o pasión del alma significa naturalmente aquello que significa, pero el término hablado o el escrito nada significa sino por institución voluntaria[78].

Como ya se vio, un término hablado, una voz, no puede ser signo natural de nada, como tampoco lo puede ser un término escrito, aunque en un cierto sentido cualquiera de ellos puede ser signo lingüístico si se lo ha determinado para ello:

Y eso es más claro respecto de la voz y de lo escrito, pues yo puedo instituir esta voz 'hombre' para que signifique una cosa tal; después puedo del mismo modo instituir esta expresión escrita 'hombre', al decir: instituyo esta expresión escrita no para significar esta voz hablada 'hombre', sino para significar esa misma cosa que significa esta voz hablada, y nada más, de tal modo que cualquier cosa que en cualquier tiempo se signifique con esta voz, aquello mismo, y nada más, se signifique en el mismo tiempo con la expresión escrita. Establecido esto, la expresión escrita no significará la voz, sino sólo la cosa, y si la voz cambiare su significado, inmediatamente por lo mismo la expresión escrita cambiará su significado. Y así se muestra de hecho[79].

---

[78] *Inter istos autem terminos aliquae differentiae reperiuntur. Una est quod conceptus seu passio animae naturaliter significat quidquid significat, terminus autem prolatus vel scriptus nihil significat nisi secundum volunatriam institutionem. SL*, I, c.1, 8.

[79] *Et istud est manifestius de voce et scripto, nam possum instituere hanc vocem 'homo' ad significandum talem rem; postea possum sic instituere hanc dictionem 'homo' scriptam, dicens sic: instituo hanc dictionem scriptam non ad significandum hanc vocem prolatam 'homo', sed ad significandum istam eandem rem quam significat haec vox prolata et nihil aliud, ita quod quidquid significatur per hanc vocem et pro quocumque tempore, quod illud idem et non aliud pro eodem tempore significetur per dictionem scriptam. Hoc posito,*

Aunque el acto de institución se refiere aquí a un signo escrito, en el texto se aclara que por un procedimiento parecido—*del mismo modo*—se instituye un signo oral para que signifique algo. Como los signos hablados y escritos deben ser instituidos para que signifiquen algo, a saber, aquello mismo significado por los conceptos o por los signos hablados, respectivamente, queda claro que es en razón del acto mismo de institución del significado que la significación del signo escrito o del signo hablado *depende* de la significación del signo
[49] hablado o del concepto, respectivamente. Que las voces signifiquen secundariamente quiere decir, entonces, que significan lo mismo que significan los conceptos correspondientes justamente porque su carácter significativo se ha instituido en dependencia del de aquéllos. El concepto significa primariamente porque su carácter significativo no depende de un acto extrínseco a su misma naturaleza. Hay, según esto, una cercanía entre la significación primaria y la significación natural, que el autor mismo pone de relieve:

De tal modo que el concepto significa primaria y naturalmente algo y secundariamente la voz significa eso mismo[80].

La segunda diferencia entre los términos hablados y los concebidos es que

el término hablado o el escrito puede cambiar su significado a voluntad, pero el término concebido no cambia su significado a voluntad de nadie[81].

No se dice que el término concebido no pueda cambiar su significado, sino que no lo puede hacer voluntariamente. De hecho, si el término concebido llegare a cambiar su significado, dicho cambio arrastraría consigo un cambio correspondiente en el término hablado que depende de él para su significación:

Y en tanto que voz instituida para significar algo significado por el concepto de la mente, si aquel concepto cambiara su significado, por lo mismo, la voz misma, sin nueva institución, cambiaría su significado[82].

---

dictio scripta non significabit vocem sed rem tantum, et si vox mutaret significatum suum, statim eo ipso dictio scripta mutaret significatum suum. Et ita apparet de facto. ExPer, I, c.2, 347s.

[80] *Ita quod conceptus primo naturaliter significat aliquid et secundario vox significat illud idem. SL,* I, c.1, 8.

No puede suceder de otro modo, pues, por el acto de institución, el significado de un término hablado es el mismo que el de un cierto concepto, pero no sólo en el momento de la institución sino durante todo el tiempo que el concepto signifique lo que

[50] significa. Ello quiere decir que la relación entre la voz y el concepto es una relación dinámica y permanente. El significado de la voz no se dio en un momento original de una vez por todas, sino que se sigue dando, en forma continuada, cada vez que se usa en una locución. Ello revela una relación profunda entre la voz y el concepto, en el sentido de que las voces no se pueden usar significativamente sin el concurso permanente de sus correspondientes conceptos. En otras palabras, el habla va asociada al pensamiento, y lo supone:

Así, cuando quiera que alguien pronuncia una proposición vocal, primero forma en el interior una proposición mental, que no pertenece a ningún idioma[83].

Sin embargo, dado el carácter convencional y voluntario del significado del término hablado, éste puede pasar a significar otra cosa si media un nuevo acto de institución. El acto de institución tiene entonces prelación frente al significado del término hablado, pues éste dimana de aquél, mas el acto de institución mismo no tiene constricción semántica alguna; en su orden es libre por completo y sólo se debe a la voluntad del sujeto instituyente.

Es tentador identificar aquí el correlato semántico del voluntarismo fundamental de Ockham, si tan solo este voluntarismo no perteneciese más a la leyenda negra del nominalismo que al verdadero pensamiento del franciscano inglés[84]. Por el contrario, hay que destacar que pertenece a la esencia del ockhamismo el negar que la voluntad se baste a sí misma para determinar su acto. La presentación de esta insuficiencia en el orden moral desborda los límites del presente trabajo[85], pero hay que mencionar, al menos,

---

[81] *Terminus prolatus vel scriptus ad placitum potest mutare suum significatum, terminus autem conceptus non mutat suum significatum ad placitum cuiuscumque. SL,* I, c.1, 8.

[82] *In tantum quod voce instituta ad significandum aliquid significatum per conceptum mentis, si conceptus ille mutaret significatum suum eo ipso ipsa vox, sine nova institutione, suum significatum permutaret. SL,* I, c.1, 8.

[83] *Unde quandocumque aliquis profert propositionem vocalem, prius format interius unam propositionem mentalem, quae nullius idiomatis est. SL,* I, c.12, 42. El carácter de esta relación se explorará en detalle más adelante.

[84] **[n. 81]** Contra un presunto voluntarismo ockhamiano, se pronuncian con energía Beckmann 1995, 152s; Leff 1975, 497; Wood 1997, 258.

[85] **[n. 82]** Cf., sin embargo, más adelante la sección § 29. Para la filosofía práctica de Ockham, cf. Freppert 1988; Leff 1975, cap.7, IV: Free will: virtue, vice, merit and sin, 476-526; y Wood 1997.

[51] que todo conocimiento complejo procede del ejercicio conjunto de la voluntad y del intelecto, como queda claro por la determinación más estricta de la noción de *praxis:*

Toda operación que esté en nuestro poder es praxis. Y como tanto el conocimiento, como la volición, como otros actos exteriores están en nuestro poder, se sigue que cualquiera de ellos se podrá verdaderamente llamar praxis. Sin embargo, la praxis se dice en sentido primario del acto de la voluntad, puesto que ésta está primariamente en nuestro poder y nada más está en nuestro poder sino mediante ella, y por eso ninguna otra se llama praxis en sentido primario[86].

El acto de institución del significado de un término hablado o escrito es un acto lingüístico cuyo *término* es la intelección de que determinado signo vocal o escrito significa lo mismo que un cierto concepto, pero cuyo *principio* es la voluntad que decide libremente constituir aquella proposición mediante la que se asigna un significado a un cierto signo sensible. Es importante señalar que, en este respecto, la formación de la proposición instituyente del significado no difiere de la formación de cualquier otra proposición, cuya condición suficiente, aparte de Dios, como causa total, es la aprehensión simple de los términos y la voluntad; es decir, no se trata de una actividad del intelecto que, por sí mismo, no puede determinar su objeto de saber, ni cambio o variación alguna del acto cognitivo:

Por eso digo que los actos mencionados de discurrir, de deducir, etc., no son actos aprehensivos, porque hacer un silogismo no es más que formar proposiciones dispuestas en un modo y en una figura; y lo mismo sucede con el discurso. Digo que para causar estos actos son suficientes las noticias simples de los términos y el acto de la voluntad, por el que la voluntad quiere formar tales compuestos, de tal modo que aquellas noticias simples de los términos y la volición constituyen, junto con Dios, una causa total respecto de tales actos, porque, dadas las noticias mencionadas y la volición mencionada,

[86] *Omnis operatio quae est in potestate nostra est praxis. Et ideo cum tam cognitio quam volitio quam alii actus exteriores sint in potestate nostra, sequitur quod quilibet istorum vere poterit dici praxis. Tamen praxis primo dicitur de actu voluntatis, cum ipsa sit primo in potestate nostra, et nulla alia sit in potestate nostra nisi mediante ea, et ideo nulla alia dicetur praxis primo. Sent-I,* prol., q.10, 292.

[52] *inmediatamente, sin actividad alguna del intelecto, se sigue en forma natural, como un efecto, el acto de deducir*[87].

Para nuestro caso, el acto de instituir se sigue de la noticia simple de los términos comprendidos en tal acto—el concepto, su significado, y la voz o lo escrito—y del acto de la voluntad que quiere formar la proposición instituyente. Nótese que, dado lo anterior, que se puede entender como la causa, el acto de instituir se sigue en forma natural, como el efecto, *sin* intervención alguna adicional del intelecto. Ahora se entiende por qué, si el concepto llegara a cambiar su significado, la voz cambiaría el suyo, sin un nuevo acto de institución, pues la voluntad sigue formando la proposición instituyente a partir de la aprehensión de los términos, uno de los cuales, al menos, habría cambiado en este caso, sin que con ello se origine un acto voluntario diferente, ni en definitiva un acto de institución distinto.

El concepto, al contrario del término hablado, no puede cambiar su significado a voluntad de nadie[88]. Es clara la razón para ello, pues no habiendo sido instituido su significado, es imposible que éste cambie en razón de un acto de institución. La voz y el concepto pertenecen a esferas diferentes, mutuamente excluyentes, de la significación. Si bien el significado de ambos es el mismo, difieren fundamentalmente en el modo como se da dicho acto de significación, pues el concepto significa de suyo aquello que significa, mientras que la voz sólo puede significar aquello que el concepto significa mediante un acto voluntario de institución.

[53] El análisis anterior se ha centrado en la relación entre los términos hablados y los términos concebidos, pero Ockham es claro en su afirmación de que entre los términos escritos y los términos hablados se da una relación semejante, es decir, que los términos escritos se

---

[87] *Ideo dico quod predicti actus discurrendi, syllogisandi etc. non sunt actus apprehensivi, quia facere syllogismum non est nisi formare propositiones dispositas en modo et figura; et sic est de discursu. Isti inquam actus causantur sufficienter a notitiis incomplexis terminorum et actu voluntatis, quo voluntas vult talia complexa formare, ita quod ille notitie incomplexe terminorum et volitio integrant unam causam totalem cum deo respectu talium actuum, quia positis notitiis predictis et volitione predicta statim sine omni activitate intellectus sequitur naturaliter sicut effectus actus syllogisandi. Sent-II,* q.25.

[88] **[n. 85]** Me parece que la posibilidad de que el concepto cambie de significado debe entenderse como una hipótesis que ayuda a entender lo que pasaría en ese caso con el significado del término hablado subordinado a él, como una forma de aclarar la relación de subordinación en la significación entre los niveles hablado y mental. Mas si se piensa en detalle, que el concepto cambie su significado parece imposible de suyo, pues al determinarse como el acto mismo de entender, su cambio de significado equivaldría a entender otra cosa, se

instituyen para significar aquello mismo que significan los términos hablados correspondientes, en forma tal que si éstos cambian su significado, aquéllos, sin nueva institución, también lo harán. Los términos escritos significan lo mismo que significan los términos hablados, pero así como éstos dependen en su modo de significación de los términos mentales correspondientes, así también los términos escritos dependen en su modo de significación de los correspondientes términos hablados. Ockham no deja dudas al respecto:

...al igual que la escritura es un signo secundario respecto de las voces, pues entre todos los signos instituidos a voluntad las voces tienen la primacía, así las voces son signos secundarios de aquellas cosas de las que las intenciones del alma son signos primarios[89].

Sin embargo, el sentido de esta subordinación, que se podía aclarar en el caso de las voces en relación con los conceptos—pues quien habla, enuncia primero en el lenguaje de la mente aquello que va a decir en forma oral—, es de comprensión más difícil en este caso, pues no queda claro qué quiere decir la primacía de lo hablado respecto de lo escrito, ni cómo se ejerce ésta en el ámbito de la semántica. Una explicación plausible sería que lo escrito no obtiene consistencia semántica, por así decirlo, sino sólo por intermedio de lo oral; es decir, el término escrito significa aquello mismo que significa el término hablado, y depende de éste en su modo de significación. La dificultad con esta interpretación es que como lo hablado no significa por sí mismo aquello que significa, entonces la remisión de lo escrito a lo hablado no es explicativa, como sí lo es la remisión de lo hablado a lo mental, pues los conceptos sí significan de suyo aquello que significan, luego la subordinación en el orden de la significación de lo oral a lo mental encuentra en
[54] la significación natural del concepto su término final. Por eso, subordinar lo escrito a lo hablado no puede entenderse sino como el inicio del proceso explicativo, que se completa sólo por la remisión adicional de lo hablado a lo mental. Pero si eso es así, se desvirtúa la explicación de la significación de lo escrito por su referencia a lo hablado; podría pensarse que, si en el orden de la significación el elemento explicativo final es el concepto, en la

---

trataría, en últimas, de *otro* concepto, diferente del primero, y no que el primero hubiese cambiado su significado.

significación de lo escrito se ahorraría un paso si se remitiese directamente a lo mental, sin la intermediación de lo hablado[90], cuyo aporte explicativo para la significación de lo escrito no es decisivo.

Ockham mantiene, sin embargo, la primacía de los signos hablados al nivel de todos los signos instituidos a voluntad, pero de momento no da una razón convincente para ello, pues la subordinación de lo escrito a lo hablado es más una consecuencia de dicha primacía que una explicación de la misma, como se acaba de mostrar. Es posible que Ockham haya insistido en la subordinación de lo escrito a lo hablado, y de lo hablado a lo mental, como una forma de mantenerse dentro de la tradición aristotélica de los tres niveles del lenguaje, en la que siempre insiste[91], sin explorar más a fondo las consecuencias de dicha subordinación una vez abandonada la explicación clásica de los órdenes de significación. Es decir, dentro de la tradición aristotélica, la subordinación entre estos
[55] modos de existencia del lenguaje es una subordinación que se inscribe con claridad en el orden semántico—lo escrito significa lo hablado, lo hablado significa lo mental, lo mental significa la realidad—, pero, eliminado dicho ordenamiento semántico en el modelo ockhamiano, si se quiere mantener de todos modos una subordinación entre los tres niveles del lenguaje, habrá que recurrir a otro mecanismo. La solución de Ockham, que pasa no por lo significado—que siempre es lo mismo, la realidad—sino por la forma de significación—la significación primaria y natural, y la significación secundaria e instituida—divide efectivamente el campo de los signos lingüísticos subordinándolos unos a otros, pero no se ve

---

[89] *...ad modum quo scriptura est secundarium signum respectu vocum, quia inter omnia signa ad placitum instituta voces obtinent principatum, ita voces secundaria signa sunt illorum quorum intentiones animae sunt signa primaria. SL,* I, c.12, 41.

[90] **[n. 87]** Ese paso lo tomará efectivamente Pedro de Ailly: *Peter of Ailly is the only author I know to have held that written language is not inferior to spoken language. He says this explicitly only for sentences, but seems to have held it for terms too. Peter of Ailly 1980, par. 93: 'Hence the spoken sentence and the written [sentence] are subordinated to the mental one. But it is not necessary that the spoken [sentence] and the written one be subordinated among themselves, as many put it.' ('Unde propositio vocalis et scripta subordinantur mentali. Sed non oportet quod vocalis et scripta subordinentur sibi invicem inter se sicut multi ponunt.')* Spade 1982, 189, n.4. Spade hace referencia aquí a su traducción de Pedro de Ailly, *Concepts and Insolubles: An Annotated Translation,* Synthese Historical Library, vol. 19, Editorial Reidel.

[91] **[n. 88]** *Propositio autem, secundum Boethium, I* Perihermeneias, *habet triplex esse, scilicet in mente, in voce et in scripto—pero la proposición, según Boecio, en* Perihermeneias *I, tiene tres modos de existencia, a saber, en la mente, en la voz y en lo escrito. Sent-I,* d.2, q.4, 134; casi con las mismas palabras en *Sent-I,* prol., q.3, 134.

Secundum Boethium, in Commento super librum Perihermeneias, *oratio non habet nisi triplex esse, scilicet in mente, in voce et in scripto—según Boecio, en el* Comentario al Perihermeneias, *no tiene sino tres modos de existencia, a saber, en la mente, en la voz y en lo escrito. Quodl III,* q.12, 247.

que este criterio alcance para constituir *tres* niveles distintos del lenguaje, sino sólo *dos:* el de los signos que significan la realidad en forma primaria y natural, y el de los signos que significan la realidad en forma secundaria e instituida. Los primeros son los conceptos; los segundos son los signos del lenguaje hablado y del lenguaje escrito. Ockham quiere repetir para estos últimos lo que le ha dado resultado en el ámbito de los signos lingüísticos en general, sólo que ahora la división que resulta no es convincente, pues no explica todo lo que quiere explicar—los signos escritos van a terminar referidos a los conceptos, y no sólo a los signos hablados—, ni da razón del orden que se establece—igual se podría subordinar lo hablado a lo escrito, o ambos directamente a lo mental, sin que el modelo se viese afectado seriamente—. Me parece que la insistencia de Ockham en este modelo de subordinación obedece más a una deuda con la tradición que a una exigencia de su propio pensamiento. Esto no es otra cosa que decir que Pedro de Ailly, con la subordinación inmediata que efectúa de lo hablado y de lo escrito a lo mental, interpreta en este punto con mayor certeza las exigencias internas del ockhamismo que el propio Ockham.

§ 11 El orden de la significación: proposición mental y proposición oral

Para ahondar en el carácter de la proposición mental, en la relación entre la proposición mental y la proposición hablada y en la naturaleza general del lenguaje conviene considerar un par de **[56]** textos adicionales, ambos de los *Quodlibeta.* El primero se halla en el *Quodlibet II,* q.19: *Si esta proposición 'este es mi cuerpo', proferida por el sacerdote en la misa, es verdadera en sentido estricto*[92]. Para responder a la cuestión, Ockham hace primero una aclaración sobre la significación del pronombre demostrativo, sobre la que no me detendré ahora; luego, en un segundo momento, declara: *en segundo lugar, digo que a toda proposición vocal le corresponde alguna proposición mental*[93]. Con esto se determina, de un modo general, la condición necesaria y suficiente para la constitución de una proposición oral, pues una

[92] *Utrum haec propositio 'hoc est corpus meum' prolata a sacerdote in missa sit vera de virtute sermonis. Quodl II,* q.19, 193.

[93] *Secundo dico quod omni propositioni vocali correspondet aliqua propositio mentalis. Quodl II,* q.19, 194.

proposición hablada se da en el caso de que a ella le corresponda alguna proposición mental, y sólo en ese caso[94]. Se trata de precisar entonces los términos de dicha correspondencia.

Para el caso en cuestión, que es el de la consagración eucarística, Ockham señala que

el sacerdote formará una proposición mental en aquel instante o tiempo reducido en que profiere este pronombre, y otra al terminar la enunciación de esta proposición 'este es mi cuerpo'[95].

La proposición hablada queda enmarcada entonces entre dos proposiciones mentales, cada una de las cuales, se indica, tarda un tiempo mínimo en formarse, sea un instante o un lapso muy reducido, lo que está en consonancia con la diferencia de velocidades en la constitución de los actos de entender y sus correspondientes expresiones orales[96]. Ahora bien, dada esta diferencia de tiempos en la constitución de las proposiciones mentales y habladas, resultará que las proposiciones mentales entre las cuales se encuadra la proposición oral tienen que ajustar su forma y su tiempo verbal para que la correspondencia semántica con la proposición hablada—es decir, para que signifiquen lo mismo a pesar de la diferencia de velocidad en su formación—sea perfecta. Por eso—prosigue el autor—,

[57] *si antes del fin de la enunciación de esta proposición, por ejemplo, en medio de la enunciación o al principio, quiere formar del modo debido una proposición mental en la que un signo, que supone por el cuerpo de Cristo, se predica del pronombre demostrativo del mismo cuerpo, debe formar tal proposición mental 'este cuerpo, que estará enseguida bajo estas especies, si esta proposición se enuncia en la forma debida, es mi cuerpo'. Y esa proposición mental de futuro, formada en aquel instante o tiempo reducido en el que se enuncia el pronombre, es absolutamente verdadera. Pero al terminar la enunciación debe formar esta proposición, si procedió del modo debido, 'este cuerpo existente bajo estas*

[94] *Unde quandocumque aliquis profert propositionem vocalem, prius format interius unam propositionem mentalem, quae nullius idiomatis est—así, cuando quiera que alguien pronuncia una proposición vocal, primero forma en el interior una proposición mental, que no pertenece a ningún idioma. SL*, I, c.12, 42.

[95] *Sed iste sacerdos unam propositionem mentalem formabit in illo instanti vel tempore parvo in quo profert hoc pronomen, et aliam in fine prolationis istius propositionis 'hoc est corpus meum'. Quodl II*, q.19, 194.

[96] *Multi frequenter formant interius propositiones quas tamen propter defectum idiomatis exprimere nesciunt—muchos forman con frecuencia en el interior proposiciones que, sin embargo, por razón de deficiencia del idioma no saben expresar. SL*, I, c.12, 42.

especies es mi cuerpo'; de tal modo que la primera proposición es de futuro y la segunda, de presente[97].

Dado que en los medios sensible e inteligible sus respectivas proposiciones se forman a velocidades muy diferentes, el paralelismo en la constitución de las proposiciones conoce aquí otro límite, que se puede describir así: antes de la enunciación de la proposición oral, el hablante forma en su interior—en un instante o en un lapso muy breve—una proposición mental; y aunque el significado de las dos proposiciones es el mismo, esto sólo se sabe pasado el tiempo, más largo, de la enunciación de la proposición oral, por lo que ésta sólo puede ser verdadera cuando su enunciación ha concluido, es decir, cuando la proposición misma ya no existe, lo que no imposibilita asignarle un valor de verdad:

Y por eso no se sigue: al final la proposición no existe, luego al final no es verdadera, porque para su verdad basta que la proposición existió. Sin embargo, aquella consecuencia es válida respecto de la proposición mental, pues ella existe completa a la vez[98].

Es decir, la asignación de un valor de verdad en el caso de la proposición mental es simultánea con su existencia, mientras que para la proposición hablada es posterior por necesidad. Queda
[58] claro, a partir de lo dicho, que el oyente concibe también una proposición mental, pero al final de la enunciación de la proposición hablada, pues no puede irla formando por partes, al desconocer la siguiente palabra:

Si preguntas por qué no es verdadera tanto al principio como al final, respondo que al principio no es cierto para algún oyente que tal proposición existirá. Porque cuando [el

---

[97] *Quia si ante finem prolationis huius propositionis, puta in medio prolationis vel in principio, velit debito modo formare propositionem mentalem in qua praedicatur signum supponens pro corpore Christi de pronomine demonstrante idem corpus, debet formare talem propositionem mentalem 'hoc corpus quod erit statim sub istis speciebus, si ista propositio debite proferatur, est corpus meum'. Et ista propositio mentalis de futuro formata pro illo instanti vel parvo tempore quo profertur pronomen, est simpliciter vera. Sed in fine prolationis debet formare istam propositionem, si debito modo procedat, 'hoc corpus existens sub istis speciebus est corpus meum'; ita quod prima propositio est de futuro et secunda de praesenti.* Quodl II, q.19, 194.

[98] *Et ideo non sequitur: in fine non est propositio, igitur in fine non est vera, quia sufficit ad eius veritatem quod fuit propositio. Sed illa consequentia bona est de propositione mentali, quia illa est tota simul.* Quodl II, q.19, 197.

sacerdote] dice 'este', el oyente no concibe todavía proposición alguna. En forma semejante, cuando dice 'este es el cuerpo', todavía no sabe si el hablante quiere decir el cuerpo del asno o del hombre. Y como el oyente sólo al final concibe que la realidad es tal como se significa con la proposición, por eso la proposición vocal no es verdadera al principio sino sólo al final[99].

En este momento se presentan varios problemas, algunos menos, otros más pertinentes para el asunto que se está desarrollando. Sólo menciono, sin ahondar en él por ahora, el problema de la verdad de la proposición oral, que, como lo señala el texto, se puede determinar sólo desde su contenido gnoseológico, es decir, es imposible que la proposición oral sea verdadera sin una mente que conciba lo que se significa con ella. La verdad, en el caso de las proposiciones habladas se presenta como un rasgo subsidiario, dependiente del pensamiento mismo, y como éste se estructura lingüísticamente, dependiente en últimas del lenguaje mental. Relacionada con lo anterior, se halla la dificultad de saber en qué momento es verdadera una proposición escrita que, a semejanza de la oral, tarda un tiempo relativamente largo en constituirse, pero, a diferencia de ella, puede seguir existiendo durante largos periodos, mucho más largos incluso que el estado de cosas por ella descrito. Su consideración la dejo de lado, no porque no revista considerable interés, sino porque la base textual para tratarla es nula, lo que alejaría la investigación mucho del núcleo histórico del ockhamismo.

[59] En relación con el tema de esta cuestión, hay un problema específico que en mi opinión sí debe considerarse. Como se ha visto, Ockham determina que la proposición de la consagración eucarística *hoc est corpus meum, este es mi cuerpo,* viene precedida por una proposición mental de futuro y seguida por una proposición mental de presente, que serían las proposiciones mentales correspondientes a la proposición oral proferida por el sacerdote, con lo que se cumple la condición necesaria y suficiente ya expuesta, de que a toda proposición

[99] **[n. 96]** *Si quaeris quare non est vera in principio sicut in fine, respondeo, quia in principio non est certum alicui audienti quod erit talis propositio. Unde quando dicit 'hoc', adhuc audiens non concipit aliquam propositionem. Similiter quando dicit 'hoc est corpus', adhuc nescit utrum proferens velit dicere corpus asini vel hominis. Et quia audiens numquam concipit sic esse in re sicut per propositionem denotatur nisi in fine, ideo propositio vocalis non est vera in principio sed solum in fine. Quodl II,* q.19, 196s. Evidentemente la traducción se ha ajustado al texto latino, entendiéndose con *hoc est corpus meum, este es el cuerpo mío,* en lugar del tradicional *este es mi cuerpo,* el orden de cuyas palabras no sirve para ilustrar el asunto en cuestión.

oral le corresponde una proposición mental. No es de suyo evidente, sin embargo, como Leffler[100] lo sostiene, que la conclusión lograda en esta cuestión pueda considerarse como absolutamente general. La dificultad estriba en la singularidad de la proposición eucarística[101] y en la carencia de otros textos de apoyo que confirmen lo que se dice a propósito de ella[102]. Las palabras de la consagración eucarística fungen, en efecto, como causa parcial—siendo necesarias, además, la voluntad y la gracia divinas—de la transustanciación[103], y por medio de ellas se efectúa un

[60] cambio real en el mundo, por lo que habría que justificar que la explicación dada para ellas se aplica a los casos más corrientes de proposiciones meramente enunciativas.

Este problema viene determinado por la diferente velocidad en la formación de las proposiciones mentales y habladas, y por la condición de que antes de proferir una proposición oral, el hablante forma en su interior una proposición mental tal que el valor semántico de las dos sea el mismo. Esto último no se puede cumplir al pie de la letra en la consagración eucarística, porque la pronunciación de la proposición misma produce un cambio en la realidad que altera su valor semántico; de allí la necesidad de delimitar esa proposición oral con dos proposiciones mentales, cuyo conjunto es el equivalente semántico de una proposición que se va produciendo en un tiempo largo y que tan pronto se termina de efectuar ha suscitado un cambio en la realidad. Yo me atrevo a decir que, en buenos términos ockhamianos, no es necesario que este proceso complejo se haga extensivo a todas las proposiciones, meramente constatativas, que no tienen la eficacia para producir un cambio real en el mundo. Esta

---

[100] **[n. 97]** *Diese Umrahmung der idiomatischen Aussagen durch jeweils zwei geistige Aussagen bedingt die zeitliche Korrespondenz des geistigen und idiomatischen Sprechens und den diskursiven und zeitlich sukzessiven Charakter der Aneinderreihung geistiger Aussagen.* Leffler 1995, 86.

[101] **[n. 98]** *La conversión eucarística es una conversión sustancial de índole única, porque en ella toda la sustancia, tanto la materia como la forma, del pan y el vino es la que se convierte, mientras que permanecen inmutados los accidentes. Tal conversión no tiene analogía alguna en el orden natural ni en el sobrenatural, y recibe, por tanto, un nombre especial: el de transustanciación.* Ott 1986, 563s.

[102] **[n. 99]** No hay, por cierto, escasez de textos ockhamianos respecto de la eucaristía, pero en ellos se exponen los aspectos teológicos, físicos y lógicos asociados a la conversión de la sustancia y la permanencia de los accidentes dentro del contexto de la omnipotencia divina, y no específicamente el tema lingüístico de la consagración. A partir de estas exposiciones, Ockham deriva importantes conclusiones respecto de su ontología y de su teoría del conocimiento. Cf. Leff 1975, cap. 9, V: The Eucharist, 596-613; Adams 1987, cap. 5, 4: Theological Arguments, 186-201.

[103] **[n. 100]** *Por el año 1180, "las palabras de la institución estaban consideradas como fórmula esencial, única y exclusiva de consagración".* Betz 1975, 236. El texto entrecomillado hace referencia a J.R. Geiselmann, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter*, Munich 1933, 131.

conclusión viene avalada por los propios textos de Ockham[104] donde manifiesta la necesidad de que una proposición mental anteceda a la proposición oral, pero no dice nada sobre el hecho de que otra proposición mental se forme concluida la proposición oral. Además, de sostenerse como válida la teoría de que cada proposición oral está circunscrita por dos proposiciones mentales, habría que reformular drásticamente la relación entre los dos niveles del lenguaje, y una isomorfía entre ellos, así fuera limitada, ya no sería posible, pues el lenguaje mental no sólo duplicaría el número de proposiciones del lenguaje hablado sino que las proposiciones mentales no coincidirían en tiempo y persona con las proposiciones orales.

Estas consideraciones me llevan a afirmar que lo propio de la teoría ockhamiana del lenguaje es que a cada proposición oral le corresponde una y sólo una proposición mental. La proposición mental se formula antes de la oral, en un instante o lapso muy

[61] breve, en el que existe toda a la vez, pudiéndose determinar en ese momento su valor de verdad; la proposición oral, por su parte, se formula en un tiempo más largo, existiendo sus partes sólo sucesivamente, por lo que el completar su enunciación supone el final de su existencia, mas sólo entonces—por ser ya completa—logra obtener un valor de verdad. Las dos proposiciones coinciden, sin embargo, en tiempo y personas, lo que asegura la isomorfía fundamental entre los dos niveles del lenguaje. La explicación de la proposición eucarística, que se aparta de estos criterios, debe considerarse como un caso especial que, dentro de las dificultades suscitadas por una proposición que propiamente no es enunciativa, busca conservar al máximo los elementos explicativos aducidos, más bien que sentar el modelo canónico para la relación entre la proposición oral y la proposición mental.

En este punto conviene hacer explícito el proceso de formación tanto de la proposición hablada como de la mental:

La unión de los extremos de una proposición mental es el concepto sincategoremático del verbo copulativo, es decir, del verbo que une el sujeto con el predicado. Así como en esta proposición hablada ‘el hombre es animal’ la unión de los extremos se da por este verbo ‘es’, que es cierta cualidad absoluta, así ocurre de modo análogo con la unión de esos extremos en la mente, que es el concepto de la cópula, que es cierta cualidad de la mente, a saber, un acto

---

[104] Ya citados, cf. *SL*, I, c.12, 42 (notas 94 y 96) y *Quodl II*, q.19, 194 (nota 93).

de entender. Y este concepto se distingue realmente del sujeto y del predicado, que son también diversos actos de entender. Y dados estos tres conceptos en la mente, sin relación de razón alguna se tiene una proposición y la unión de sus extremos. Así como de estas tres palabras 'hombre', 'es', 'animal', pronunciadas en forma continua, se tiene suficientemente, sin nada más, una proposición hablada y la unión de sus extremos[105].

Las condiciones materiales, necesarias y suficientes, que Ockham enuncia para la conformación de la proposición son, entonces, el sujeto, la cópula y el predicado. Si se trata de la

[62] proposición hablada, la pronunciación ininterrumpida de esos tres elementos, y nada más, constituye la proposición hablada. Si se trata de la proposición mental, deben darse los actos de entender correspondientes al sujeto, la cópula y el predicado; la proposición mental se constituye por la presencia en la mente de estos tres actos, sin la adición de ninguna otra relación. La función clave para que se dé la proposición mental reposa en el sincategorema copulativo que, como acto de entender vinculativo, forma la proposición completa al unir los extremos. La constitución de la proposición hablada no requiere materialmente más elementos que los enunciados, pero formalmente depende de la constitución previa de la proposición mental. De no ser así, el lenguaje hablado se reduciría a un mero parloteo. Empero, en el nivel mental ya no se necesitan otros elementos que los aducidos, que fungen así como condiciones necesarias y suficientes, tanto materiales como formales, para la constitución de la proposición. La explicación última de este hecho radica, como se verá luego, en el carácter intensional del lenguaje.

[105] *Unio extremorum propositionis in mente est conceptus syncategorematicus verbi copulativi sive copulantis subiectum cum praedicato. Sicut in ista propositione prolata 'homo est animal' unio extremorum ponitur istud verbum 'est', quod est quaedam qualitas absoluta, ita proportionaliter est de unione istorum extremorum in mente, quod est conceptus copulae, quae est qualitas quaedam mentis, puta actus intelligendi. Et iste conceptus distinguitur realiter a subiecto et praedicato, quae sunt etiam diversi actus intelligendi. Et istis tribus conceptibus positis in mente, sine omni respectu rationis habetur propositio et unio extremorum eius. Sicut istis tribus vocibus continue prolatis 'homo', 'est', 'animal', habetur sufficienter sine omni alio propositio in voce et unio extremorum eius. Quodl VI,* q.29, 695s.

§ 12 El habla mental

El segundo texto que conviene examinar en relación con la naturaleza del lenguaje es el de *Quodlibet I,* q.6: *Si un ángel habla a otro*[106]. Para resolver esta cuestión hay que examinar primero en qué consiste el hablar y el habla mental de los ángeles, para de allí saber qué es el oír mental, con lo cual se podrá resolver la cuestión.

Para determinar el carácter del habla mental de los ángeles, Ockham hace alusión al habla oral, en un texto que merece una consideración cuidadosa:

Acerca de lo primero digo que, así como hablar con una locución vocal no es más que proferir palabras vocales para que otro oiga con el oído corporal y entienda aquello que se significa con las voces, así mismo hablar mentalmente no es más que tener una palabra mental para que otro oiga con el oído mental y entienda aquello que se
[63] *significa con la palabra; pero la palabra mental es el conocimiento actual. Por eso, hablar mentalmente no es más que pensar actualmente para que él mismo u otro entienda aquello que se significa con el pensamiento. De donde es evidente que oír mentalmente no es más que ver el pensamiento actual de otro ángel u hombre, así como oír vocalmente no es más que aprehender las voces pronunciadas*[107].

---

[106] *Utrum unus angelus loquatur alteri. Quodl I,* q.6, 36.

[107] **[n. 104]** *Circa primum dico quod sicut loqui locutione vocali non est nisi proferre verba vocalia ut alius audiat auditione corporali et intelligat illud quod per voces significatur, ita loqui mentaliter non est nisi habere verbum mentale ut alius audiat auditione mentali et illud intelligat quod per verbum significatur; verbum autem mentale est cognitio actualis. Ideo loqui mentaliter non est nisi actualiter cogitare ut ipsemet vel alius intelligat illud quod per cogitationem significatur. Ex quo apparet quod audire mentaliter non est nisi videre cogitationem actualem alterius angeli vel hominis, sicut audire vocaliter non est nisi apprehendere voces prolatas. Quodl I,* q.6, 36.

Vale la pena señalar que en este texto se presenta una alternancia ambigua entre los términos *cogitare/cognoscere* y *cogitatio/cognitio,* tal como lo consigna el aparato crítico, que da cuenta de las siguientes variantes:
en la frase *verbum autem mentale est cognitio actualis: cognitio*] *cogitatio* EGXY;
en la frase *ideo loqui mentaliter non est nisi actualiter cogitare: cogitare*] *cognoscere* BF;
en la frase *ut ipsemet vel alius intelligat illud quod per cogitationem significatur: cogitationem*] *cognitionem* CDFKZ.

En la traducción me atengo al texto sugerido por el editor, pues, por un lado, carezco de competencia filológica para discutir su lectura—que supongo ha sido consultada con otros especialistas—, y, por otro lado, me parece claro, por lo ya dicho, que en el caso de las proposiciones meramente enunciativas el acto de pensar, que es el concepto, se determina en concreto como un acto de conocer.

Así, a propósito del lenguaje mental, Ockham proporciona una importante indicación sobre el funcionamiento del lenguaje oral. Por lo visto antes, el habla vocal comienza con una proposición mental, a la que sigue la enunciación de la proposición hablada que, por lo dicho ahora, debe ser captada por el oído corporal y suscitar un acto de entender, que no es más que la proposición mental formada esta vez en la mente del oyente. Es importante hacer notar que el circuito del habla *vocal* se inicia en la mente del hablante y se cierra en la mente del oyente, lo que no deja lugar a dudas respecto de la función comunicativa del lenguaje hablado. Ahora bien, lo que se comunica es aquello que se significa con las palabras, tema en el que coinciden el lenguaje vocal y el lenguaje mental, lo que indica que éste es uno de los rasgos primarios del lenguaje. Ockham menciona explícitamente que, en el caso del habla mental, el interlocutor final de este acto de comunicación del significado no tiene que ser distinto del interlocutor inicial, lo que a primera vista puede parecer sorprendente, pero es coherente con la idea de que el pensamiento es un habla interior de la mente consigo misma, determinación que se halla en toda la tradición del lenguaje mental[108].

[64] Habiendo dicho en qué consiste el hablar y el oír mentales, el autor enumera las tres condiciones para que la interlocución mental pueda darse, hablando uno y oyendo el otro:

Respecto del segundo artículo digo que como hablar mentalmente no es más que pensar actualmente; y un ángel puede pensar actualmente para que otro oiga o vea su pensamiento y por esto, como por un signo natural, de algún modo entienda el objeto de aquel

---

Puede ocurrir quizás al contrario: que dicha equivalencia entre *pensar* y *conocer* esté en la raíz de la inseguridad textual, y no que la inseguridad textual suscite interpretaciones diferentes.

[108] **[n. 105]** *Le schéma général de la tradition antique du langage intérieur peut être présenté de la manière suivante:*

1. Platon: la dianoia *est un* logos, *un dialogue interne et silencieux de l'âme avec elle-même;*

2. Aristote: schème tripartite, suivant lequel les sons de la voix sont les symboles des états dans l'âme et les caractères écrits sont les symboles des sons de la voix: l'écriture symbolise le langage oral et celui-ci symbolise les contenus psychiques;

3. Définition stoïcienne du langage intérieur comme 'logos endiathetos' *par opposition au* 'logos prophorikos', *le discours proféré par la voix;*

*4. Synthèse porphyrienne qui, par l'intermédiaire de Boèce, détermine le modèle médiéval des trois discours (*tres orationes*):* scripta, prolata, mentalis.

Chiesa 1992, 16. Esta descripción debe completarse, sin embargo, con la tradición teológica del *verbum cordis*, que comienza en Agustín y discurre por toda la Edad Media hasta encontrar a Ockham, si bien ya no en un contexto teológico sino lógico. Cf. Arens 1980 y Panaccio 1992a.

pensamiento; y otro puede ver aquel pensamiento, lo que es el oír mentalmente, como ya se ha mostrado, se sigue que un ángel puede hablar a otro, y el otro puede oír[109].

Las tres condiciones de la interlocución mental son entonces:

- la determinación del hablar mental como un pensar actual;
- la constatación de que el hablante puede pensar actualmente; y
- la constatación de que el oyente puede captar dicho pensamiento.

Estas tres condiciones son las condiciones mínimas de cualquier interlocución, en particular de la interlocución mental, por lo que al nivel de su ejecución, de su uso, el lenguaje mental se muestra tan económico como respecto a su sintaxis y su semántica.

Si estas son las condiciones mínimas de cualquier interlocución, deberán hallarse también en el habla vocal. Ahora bien, el circuito de ésta, como ya se indicó, se inicia y concluye en la mente de los interlocutores, por lo que las condiciones segunda y tercera se satisfacen de suyo, debiéndose determinar aún en qué consiste el habla vocal, ante todo en su relación con el habla mental, pues aunque se trata de dos discursos distintos, aquél se inserta en éste, al menos en lo que a sus extremos se refiere. Por eso, ahora habrá que mostrar en detalle cómo puede pasarse del uno al otro, paso que sólo garantiza la isomorfía de sus estructuras.

[65]

§ 13 Estructura del lenguaje mental

Ahora bien, como a toda oración hablada corresponde una oración mental, es coherente pensar que sus partes se hallan en una correspondencia equivalente:

Pero uno se puede convencer de que sea necesario establecer tales nombres mentales y verbos y adverbios y conjunciones y preposiciones porque a toda oración vocal corresponde otra mental, en la mente, y, por lo tanto, así como aquellas partes de la proposición hablada

[109] *Circa secundum articulum dico quod cum loqui mentaliter non sit nisi cogitare actualiter, et angelus potest cogitare actualiter ut alius audiat sive videat suam cogitationem ac per hoc tamquam per signum naturale aliquo modo intelligat obiectum illius cogitationis; et illam cogitationem potest alius videre, quod est mentaliter audire sicut ostensum est; sequitur quod unus angelus potest alteri loqui, et alius potest audire. Quodl I,* q.6, 37.

que se imponen en razón de la significación son distintas, así las partes de la proposición mental correspondiente son distintas[110].

Lo primero que llama la atención en esta cita es el modo como Ockham va a afrontar la investigación del lenguaje mental, apoyándose en el hecho, ya examinado, de que para toda proposición vocal hay una correspondiente proposición mental, tomando, por lo tanto, como guía heurística el examen del lenguaje hablado para proceder a las determinaciones del lenguaje mental. El lenguaje hablado como guía para la indagación del lenguaje mental tiene una restricción clara, y es que las partes que de él se van a tomar en cuenta son aquéllas, y sólo aquéllas, que poseen incidencia semántica. La razón de esta limitación radica no tanto en un interés de sobriedad respecto del lenguaje mental, sino en la naturaleza misma del lenguaje mental que, al estar constituido por actos de entender, elimina de suyo cualquier multiplicación de actos de entender que signifiquen *lo mismo* —es decir, que no tengan relevancia semántica—, pues en ese caso se trataría del mismo acto de entender[111]. Antes de proseguir, vale la pena mencionar que en este respecto, es decir, en el establecimiento de las características propias del lenguaje mental, tomando como guía el lenguaje hablado, Ockham hace una equiparación explícita entre el lenguaje hablado y el lenguaje escrito:

[66] *Pero hay entre los nombres hablados y los mentales una diferencia, porque aunque a todos los accidentes gramaticales a los que les corresponden nombres mentales también les corresponden nombres hablados, sin embargo, no se da lo inverso, sino que algunos [accidentes gramaticales] son comunes tanto a éstos como a aquéllos, pero algunos son propios de los nombres hablados y escritos, pues cualesquiera [accidentes] que correspondan a los [nombres] hablados corresponden a los escritos y viceversa*[112].

---

[110] *Sed quod oporteat ponere talia nomina mentalia et verba et adverbia et coniunctiones et praepositiones ex hoc convincitur quod omni orationi vocali correspondet alia mentalis in mente, et ideo sicut illae partes propositionis vocalis quae sunt propter necessitatem significationis impositae sunt distinctae, sic partes propositionis mentalis correspondenter sunt distinctae. SL,* I, c.3, 14.

[111] **[n. 108]** Como *type,* no como *token,* se entiende.

[112] *Est autem inter nomina vocalia et mentalia differentia, quia quamvis omnia accidentia grammaticalia quae conveniunt nominibus mentalibus etiam nominibus vocalibus sint convenientia, non tamen e converso, sed quaedam sunt communia tam istis quam illis, quaedam autem sunt propria nominibus vocalibus et scriptis, quia quaecumque conveniunt vocalibus, et scriptis et e converso. SL,* I, c.3, 11s.

Los lenguajes hablado y escrito son, pues, equivalentes en lo que respecta a la determinación de sus accidentes gramaticales propios, por lo que en lo sucesivo no será necesario detallar a cuál de los dos se hace referencia. Esta equivalencia no deja, sin embargo, de llamar la atención, pues no se aduce para ella justificación alguna, que se esperaría dada la subordinación del lenguaje escrito al lenguaje hablado. Parece claro que al efectuar esta equivalencia, Ockham se está ateniendo más a los presupuestos internos de su propio sistema—que le permite considerar en pie de igualdad los signos hablados y escritos, como ya se mencionó—que a la tradición de los tres niveles del lenguaje. Esta sería una razón textual, adicional a los argumentos teóricos ya aducidos, a favor de que la doble división de los signos lingüísticos, naturales y convencionales, se corresponde mejor con el espíritu del ockhamismo que la división tripartita tradicional.

Volviendo sobre el método que Ockham sigue en este lugar, de establecer que aquellas y sólo aquellas partes de la proposición hablada que tienen relevancia en el orden semántico deben tener equivalente en el lenguaje mental, hay que hacer referencia a otro texto donde el autor aborda el mismo punto, pero con una precisión adicional:

Entonces, así como, en razón de la necesidad de la significación o de la expresión, las partes de la proposición hablada que se imponen para significar las cosas son partes distintas—porque es imposible expresar sólo con los verbos y los nombres todo lo que puede **[67]** *expresarse con todas las otras partes de la oración—, así, las partes de la proposición mental que corresponden a las voces son distintas para hacer distintas proposiciones verdaderas y falsas*[113].

Entonces, además de la significación, el autor expone como criterio de correspondencia la necesidad de la expresión; esto es, que la totalidad de lo que se dice mediante las diferentes partes de la oración hablada pueda decirse con la oración mental. Pero como en el habla hay

---

[113] *Igitur sicut partes propositionis vocalis quae imponuntur ad significandum res, propter necessitatem significationis vel expressionis, –quia impossibile est omnia exprimere per verba et nomina solum quae possunt per omnes alias partes orationis exprimi—, sunt distinctae partes, sic partes propositionis mentalis correspondentes vocibus sunt distinctae ad faciendum distinctas propositiones veras et falsas. Quodl V,* q.8, 509. El título de esta *quaestio* es: *utrum omnia accidentia grammaticalia terminorum vocalium competant terminis mentalibus—de si todos los accidentes gramaticales de los términos hablados convienen a los términos mentales.*

otros elementos, aparte de los nombres y de los verbos, que sirven para expresar determinaciones de las cosas, se sigue que la oración mental también poseerá elementos correspondientes a ellos. Esos otros elementos de la oración hablada comprenden los pronombres, los participios, los adverbios, las conjunciones y las preposiciones:

Pues no sólo el término simple se divide en término hablado, escrito y concebido, sino que también cada miembro en particular se subdivide de manera parecida. Ya que así como de las voces unas son nombres, otras son verbos, otras pertenecen a otras partes, porque unas son pronombres, otras participios, otras adverbios, otras conjunciones, otras preposiciones, y de modo parecido sucede con lo escrito, así de las intenciones del alma unas son nombres, otras verbos, otras pertenecen a otras partes, porque unas son pronombres, otras adverbios, otras conjunciones, otras preposiciones[114].

Con ello Ockham no hace sino adherirse a la tradición gramatical de la Edad Media, tal como puede hallarse en Prisciano y Donato[115]. La necesidad de la expresión no se diferencia fundamentalmente entonces de la necesidad de la significación, sino que es el índice semántico de la modalización de la significación. Así,
[68] por ejemplo, en *Sócrates camina* y en *Sócrates camina rápidamente,* se está significando al mismo hombre y la misma acción, pero en el segundo caso ésta se halla modalizada, y el concepto que nos formamos en cada caso de Sócrates caminante es diferente, lo que indica que el adverbio ha hecho una contribución a la significación, que es a lo que se refiere Ockham con *la necesidad de la expresión*[116].

---

[114] *Unde non solum terminus incomplexus dividitur in terminum prolatum, scriptum et conceptum, sed etiam singula membra consimilibus divisionibus subdividuntur. Nam sicut vocum quaedam sunt nomina, quaedam sunt verba, quaedam sunt aliarum partium, quia quaedam sunt pronomina, quaedam participia, quaedam adverbia, quaedam coniunctiones, quaedam praepositiones, et consimiliter est de scriptis, sic intentionum animae quaedam sunt nomina, quaedam verba, quaedam sunt aliarum partium, quia quaedam sunt pronomina, quaedam adverbia, quaedam coniunctiones, quaedam praepositiones. SL,* I, c.3, 11.

[115] *Partes orationis quot sunt? Octo. Quae? Nomen pronomen verbum adverbium participium coniunctio praepositio interiectio—¿Cuántas son las partes de la oración? Ocho. ¿Cuáles? Nombre, pronombre, verbo, adverbio, participio, conjunción, preposición, interjección.* Donato, *Ars Minor,* T. IV, 355, citado en Leffler 1995, 35, n. 32.

[116] **[n. 113]** No hay que pensar en este punto que *la necesidad de la expresión* haría referencia a la significación, no de los términos, sino de toda la proposición, que en Ockham tiene un nombre técnico preciso: *denotari.* Cf., entre otros posibles, el siguiente pasaje:

Sed veritas et falsitas sunt quaedam praedicabilia de propositione, importantia quod ita est a parte significati sicut denotatur per propositionem quae est signum; unde propositionem esse veram non est

[69] Así, pues, se suscita la pregunta legítima de si todas las partes de la oración enumeradas por el gramático hacen una contribución adicional a la significación de la expresión, contribución que las otras partes por sí solas no puedan suplir.

Ya el mismo texto citado de Ockham parece apuntar a una respuesta negativa, es decir, hay partes de la oración cuya función es superflua desde el punto de vista de la necesidad de la expresión, y ello se echa de ver en que la enumeración de las partes de la oración mental no corresponde con la de la oración hablada o escrita, pues allí no se mencionan los participios, lo que no es casual, ni corresponde a un "accidente" o a un "olvido" o a una corrupción del manuscrito, pues se confirma con un pasaje independiente del *Quodlibet V:*

---

propositionem habere aliquam talem qualitatem in se sed propositionem esse veram est ita esse sicut significatur per propositionem—pero la verdad y la falsedad son ciertos predicables de la proposición que señalan que, de parte del significado, [el caso] es tal como se denota con la proposición, que es un signo; de donde resulta que la proposición sea verdadera no es que la proposición tenga alguna cualidad tal en sí, sino que la proposición sea verdadera es que [el caso] es tal como se significa con la proposición. ExPer, I, pr., 376.

Sobre el tema del *denotari,* cf. Leffler 1995, 164s, 246ss; Eco 1984.

Este tema de *la necesidad de la expresión* ha sido desestimado por los comentaristas. Biard apenas si lo toca: *Quant à la "nécessité de l'expression", elle ne redouble visiblement pas la "nécessité de la signification". Peut-être renvoie-t-elle au domaine des accidents communs au langage oral et au langage mental, accidents qui exigent d'établir d'une certaine manière les rapports de prédicat et du sujet.* Biard 1989, 66. Michon menciona *la necesidad de la significación,* pero nada dice de *la necesidad de la expresión: Les caractéristiques du LM [langage mental] sont obtenues à partir de celles données dans l'expérience linguistique du LC [langage conventionnel], auxquelles on applique le critère de la* nécessité de la signification. *C'est-à-dire que la proposition mentale n'est composée que des éléments nécessaires à la signification de la vocale. Autrement dit, tout ce qui est nécesaire dans le LC à la signification d'une proposition a une contrepartie dans le LM.* Michon 1994, 162s. Adams efectivamente menciona *la necesidad de la expresión,* pero no la explica ni saca ninguna consecuencia de ella, subsumiéndola simplemente en *la significación: And he [Ockham] sets out to describe the structure of the mental language by considering which features of spoken and written language should be mapped onto it. Ockham's principal criterion in this sorting out procedure is: (T1) A feature of or distinction among spoken or written signs has a counterpart in mental signs if and only if the feature or distinction is necessary for signifying or expressing the way things are.* Pero más adelante, a propósito de los sinónimos, anota simplemente: *And what has no effect on signification cannot be necessary for signifying the way things are.* Adams 1987, 289s. Leffler, siempre tan cuidadoso, menciona el punto sin explicitarlo, es decir, asume la necesidad de la significación y la necesidad de la expresión bajo el criterio de la necesidad semántica: *Ockhams nächste Aufgabe besteht darin, ein Kriterium anzugeben, auf Grund dessen eine letzte noch vorhandene idiomspezifische Schicht aus der philosophischen Sprachanalyse eliminiert werden kann [...] Das gesuchte Reduktionskriterium findet Ockham in der semantischen Notwendigkeit, "necessitas significationis vel expressionis" (Notwendigkeit der Bezeichnung oder des Ausdrucks). Hinter diesem Namen steht über den Begriff der "Notwendigkeit" als methodologisches Grundprinzip sein berühmtes "Rasiermesser", das Ökonomieprinzip, und über den Begriff "semantisch" dessen Auswirkung auf die Intension und Extension der Wörter und Aussagen.* Leffler 1995, 61s. Según este texto, la actuación semántica del principio de economía sobre las palabras equivaldría a *la necesidad de la significación,* y la actuación semántica de este mismo principio sobre las proposiciones equivaldría a *la necesidad de la expresión.* Se trata de un punto de vista parecido, aunque de ninguna forma igual, al que yo mismo sostengo.

Acerca de lo primero digo que así como de los términos hablados y escritos unos son nombres, otros verbos, otros pronombres, otros participios, otros adverbios, otros conjunciones, otros preposiciones, así de los conceptos mentales unos conceptos son nombres, otros verbos, otros adverbios, otros conjunciones, otros preposiciones[117].

Aquí no sólo se confirma la exclusión de los participios del ámbito del lenguaje mental, sino que tampoco los pronombres se consideran dentro de él, lo cual ya había sido anunciado de algún modo en la *Summa Logicae,* pues aunque allí los pronombres se habían enumerado dentro de las partes del lenguaje mental, el autor
[70] había expresado al final de la explicación de por qué los participios son superfluos su inquietud en relación con los pronombres:

Y de los pronombres se puede dar una duda parecida[118].

En el *Quodlibet V* la duda ya se ha resuelto a favor de su exclusión como parte de la oración mental. Vale la pena considerar la razón que en este texto se aduce para sustentar la presencia de las demás partes de la oración en el lenguaje mental:

Lo que es claro, ya que a toda oración vocal verdadera o falsa le corresponde alguna proposición mental compuesta de conceptos; entonces, así como por necesidad de la significación o de la expresión son distintas las partes de la proposición vocal que se imponen para significar las cosas—porque es imposible expresar con sólo nombres y verbos todo lo que puede expresarse con todas las otras partes de la oración—, así también las partes de la proposición mental que corresponden a las voces son distintas para hacer distintas proposiciones verdaderas y falsas[119].

---

[117] *Circa primum dico quod sicut terminorum vocalium et scriptorum quaedam sunt nomina, quaedam verba, quaedam pronomina, quaedam participia, quaedam adverbia, quaedam coniunctiones, quaedam praepositiones, sic conceptuum mentalium quidam conceptus sunt nomina, quidam verba, quidam adverbia, quidam coniunctiones, quidam praepositiones. Quodl V,* q.8, 509.

[118] *Et de pronominibus posset esse consimilis dubitatio. SL,* I, 3, 11.

[119] *Quod patet ex hoc quod omni orationi vocali verae et falsae correspondet aliqua propositio mentalis composita ex conceptibus; igitur sicut partes propositionis vocalis quae imponuntur ad significandum res, propter necessitatem significationis vel expressionis,—quia impossibile est omnia exprimere per verba et nomina solum quae possunt per omnes alias partes orationis exprimi—, sunt distinctae partes, sic partes*

La necesidad de la expresión se determina aquí en forma más exacta como el valor de verdad de la proposición; es decir, para la proposición mental serán necesarias todas aquellas partes de la oración sin las cuales su valor de verdad *no puede* ser alterado. Así, en el ejemplo aducido, *Sócrates camina* puede ser verdadera, mientras que *Sócrates camina rápidamente* puede ser falsa, y es evidente que en la segunda proposición el adverbio está haciendo una contribución a la expresión que altera su valor de verdad—aunque no necesariamente, pues muy bien podría suceder que Sócrates camine rápidamente—. Las demás partes de la oración mental se ajustan en forma natural a este criterio, como lo da entender un sencillo examen inductivo[120], que toma como base la verdad de la
[71] proposición *Sócrates camina.* Que el nombre contribuye a la necesidad de la expresión es algo obvio, pero se puede probar dentro del actual esquema, pues *Platón camina* puede ser falsa. Respecto del verbo, se puede formar la proposición *Sócrates discute,* con lo que al cambiar el verbo puede arribarse a una proposición falsa, y se hace patente la contribución del verbo a la necesidad de la expresión. Así mismo, puede ser falsa la proposición *hacia la plaza Sócrates camina,* lo que muestra la contribución de la preposición; así como *Sócrates y Platón caminan,* lo que confirma que la conjunción también es necesaria para determinar el valor de verdad de la expresión. Con todo y lo elemental que este mecanismo de prueba puede parecer, cuando se aplica a los participios y a los pronombres muestra algunas de las razones que Ockham quizá tuvo para excluirlos como partes de la oración mental. Así, *Sócrates es caminante* sigue siendo verdadera cuando *Sócrates camina* lo es. El participio es inocuo respecto de una eventual alteración del valor de verdad de la proposición, luego su contribución a la necesidad de la expresión es nula y la economía del sistema ockhamiano lo elimina del espacio mental:

---

propositionis mentalis correspondentes vocibus sunt distinctae ad faciendum distinctas propositiones veras et falsas. Quodl V, q.8, 509.

[120] **[n. 117]** El procedimiento inductivo exige mantener fijo el sujeto y cambiar solo el predicado: *Et est sciendum quod "inductio est a singularibus ad universale progressio". Ad hoc autem quod fiat inductio requiritur quod tam in singularibus quam in universalibus sit idem praedicatum et solum sit variatio a parte subiectorum—y hay que saber que "la inducción es el paso de las singulares al universal". Pero para que haya inducción se requiere que tanto en las singulares como en las universales el predicado sea el mismo y solo haya variación de parte de los sujetos. SL,* III-3, c.31, 707s. Sin embargo, cuando se induce sobre el propio verbo es inevitable efectuar la variación de parte del predicado, como lo muestran los ejemplos del mismo Ockham a los que se hará alusión más adelante.

Pero se puede dudar de si a los participios de los vocablos y de lo escrito corresponden en la mente algunas intenciones diferentes de los verbos, pues no se ve que sea muy necesario poner tal pluralidad en los términos mentales. Pues parece que el verbo y el participio del verbo tomado con este verbo 'es' siempre equivalen en significación [...] por lo tanto parece que la distinción entre los verbos hablados y los participios no se encuentra en necesidad de su expresión, pues parece que no es necesario que a los participios hablados correspondan en la mente conceptos distintos[121].

También se entienden ahora las dudas de Ockham respecto del pronombre, pues, para tomar el caso más elemental, si *Sócrates*
[72] *camina* es verdadera, es también inmediatamente verdadera la proposición *él camina*, si con *él* nos estamos refiriendo a Sócrates. El pronombre tampoco contribuye en nada a determinar la necesidad de la expresión, luego, por las mismas razones que operaban para el participio, se excluye como parte de la oración mental. Se replicará que el pronombre *él* no hace referencia necesariamente a Sócrates y que por eso sí altera el valor de verdad de la expresión, pero la objeción apenas si tiene peso, pues todo pronombre tiene que tener un nombre detrás al que sustituye, y es en relación con ese nombre que el pronombre no cumple ninguna función semántica adicional. Los textos relevantes al respecto se hallan en la mencionada q. 19 del *Quodlibet II: Si esta proposición 'este es mi cuerpo', proferida por el sacerdote en la misa, es verdadera en sentido estricto:*

A esta cuestión digo primero que el pronombre demostrativo no es significativo sino por la intención del emisor; y por eso, como el emisor vocal del pronombre demostrativo pretende señalar de diversos modos una u otra cosa, hay que juzgar en modo correspondientemente diverso la verdad de una proposición en la que tal pronombre se da. Y por eso digo que un pronombre no significa por sí algo a partir de una institución primera,

---

[121] *Utrum autem participiis vocalibus et scriptis correspondeant in mente quaedam intentiones a verbis distinctae potest esse dubium, eo quod non videtur magna necessitas talem pluralitatem ponere in mentalibus terminis. Nam verbum et participium verbi sumptum cum hoc verbo 'est' semper videntur in significando aequivalere [...] ita videtur quod distinctio inter verba vocalia et participia non est propter necessitatem expressionis inventa, propter quod videtur quod non oportet participiis vocalibus distinctos conceptus in mente correspondere. SL*, I, c.3, 11.

como un categorema, por ejemplo 'hombre' o 'animal'; ni cosignifica con otro, como un sincategorema, por ejemplo las conjunciones y los adverbios[122].

Ockham ya establece sin vacilar que el pronombre demostrativo pertenece únicamente al ámbito de los signos lingüísticos instituidos a voluntad, aunque su significado depende de la intención del locutor en cada contexto particular, sin que pueda retrotraerse a un significado primero, tal como los categoremas, y tampoco a una cosignificación, tal como los sincategoremas. Por eso, para determinar el valor de verdad de una proposición en la que aparece un pronombre hay que tomar en cuenta cada caso particular, pues no hay un único concepto con el cual esté asociado y del que derive su capacidad significativa. No hay que concluir, sin embargo, que
[73] es por esta posibilidad de asociaciones múltiples que el pronombre se elimina del ámbito mental, como si en el lenguaje de la mente no pudiese haber elementos puramente funcionales, pues tal es la tarea de los sincategoremas. Mas el pronombre no opera al nivel de los sincategoremas, ya que, a diferencia de estos, aquel sí tiene una significación definida y segura, que debe entrar a determinarse en cada caso concreto, y no sucede que su significación provenga de la adjunción a un elemento categoremático. Se le objeta a Ockham que bajo esta consideración el pronombre no sería ni un categorema, ni un sincategorema, lo que parece imposible, pues el conjunto de las dos categorías agota el campo de la posibilidad de significación, en vista de que un término ha de tener una significación definida y segura—categorema—o no—sincategorema—, y no hay una tercera posibilidad. Por lo cual, Ockham se ve obligado a precisar que el pronombre sí es un categorema, pero de una clase especial, como ya se dijo, pues no significa a partir de una institución primera, sino de su asociación a un nombre en cada caso específico:

A la primera de estas dudas respondo que ningún pronombre demostrativo se instituye primeramente para significar algo determinado por la intención de quien lo instituye, sino que

[122] *Ad istam quaestionem dico primo quod pronomen demonstrativum non est significativum nisi ex intentione proferentis; et ideo ex hoc quod proferens vocaliter pronomen demonstrativum intendit diversimode demonstrare unum vel aliud, est aliter et aliter iudicandum de veritate propositionis in qua ponitur tale pronomen. Et ideo dico quod pronomen non significat aliquid per se ex primaria institutione, sicut categorema, puta 'homo' vel 'animal'; nec consignificat cum alio, sicut syncategorema, puta coniunctiones et adverbia. Quodl II*, q.19, 193.

por la institución primera se instituye para que cualquier hombre lo pueda usar en el lugar del nombre propio de cualquier cosa. Y por eso digo que por la institución primera es una voz categoremática, no porque por la primera institución signifique algo determinado, sino porque por la primera institución tiene la capacidad de que cualquier emisor lo instituya para significar algo determinado, que también se significa con otro nombre propio[123].

El pronombre es, pues, una *voz* categoremática, y nada más. Categoremática, porque es tal que puede instituirse por el locutor para que signifique algo determinado, no porque de suyo signifique algo determinado. Voz, porque se halla solo en el ámbito de
[74] los signos hablados (o escritos), pero no en el de los signos lingüísticos naturales o conceptos. La razón decisiva para esto es que aquello que el pronombre pueda llegar a significar viene significado ya por el nombre propio de la cosa en cuestión, lo que, sin duda, hace que sea superfluo en el nivel conceptual.

Con esto queda claro que Ockham diferencia las partes de la oración mental y las partes de la oración hablada o escrita[124], y que para ello recurre al criterio semántico de la necesidad de la expresión, que se refiere a la posibilidad de alterar el valor de verdad de una enunciación en la medida en que se acepte o rechace la parte de la oración objeto de examen. Este proceder será característico y aparecerá siempre que haya que decidir sobre el carácter común de un

---

[123] *Ad primum istorum respondeo quod nullum pronomen demonstrativum primo instituitur ad aliquid determinate significandum ex intentione instituentis, sed ex primaria institutione instituitur ut quilibet homo possit uti eo loco nominis proprii cuiuscumque rei. Et ideo dico quod ex primaria institutione est vox categorematica, non quia ex primaria institutione aliquid determinatum significat, sed quia ex primaria institutione habet quod quilibet proferens instituat illud ad significandum aliquid determinate, quod etiam significatur alio nomine proprio. Quodl II,* q.19, 195.

[124] **[n. 121]** Nótese que Ockham nunca menciona la interjección como parte de la oración. Para ello hay razones tanto teóricas como históricas. Las razones teóricas tienen que ver con la naturaleza misma de la interjección, que se entiende como un sonido no reglado que expresa un estado de ánimo. Esta capacidad significativa no está, sin embargo, fijada fonéticamente, ni es posible relacionar estructuralmente la interjección con el contexto de la oración. Desde el punto de vista histórico, las anteriores consideraciones llevaron a dudar de la interjección como una parte propia de la oración, y la mayoría de los tratados la nombran para luego desentenderse de ella. Leffler aduce una razón para esta eliminación de la interjección de la oración mental, pues como expresión de un estado de ánimo podrían remplazarse siempre por una oración equivalente semánticamente. Así, por ejemplo, *¡Ay!* se sustituiría por la oración *¡siento dolor!* Cf. Leffler 1995, 55s, 82.

Respecto del artículo, hay que hacer notar que, desde el punto de vista semántico, este cumple solo dos funciones auxiliares, que son la determinación del género y la explicación del caso para un determinado sustantivo. Pero el género y el caso son accidentes que en sentido propio corresponden al sustantivo, por lo que el artículo es redundante desde el punto de vista semántico, así en el nivel idiomático pueda distinguirse como un elemento morfológicamente independiente. Esta constatación es importante, pues confirma que la ausencia

determinado rasgo del lenguaje. En la continuación del capítulo 3 de la *Summa Logicae* y en el *Quodlibet V,* q. 8, Ockham examinará[125] los accidentes de las partes más conspicuas de la oración, nombre y verbo, para determinar cuáles son comunes tanto a la

[75] oración mental como a las oraciones hablada y escrita, y cuáles son propios de estas últimas.

Los accidentes comunes a los nombres mentales y hablados son el caso, el número y la comparación[126], lo que se prueba en forma inductiva. Para el caso, pues la proposición verdadera *Sortes est homo* puede cambiarse en una proposición falsa por el solo cambio del caso en *Sortes est hominis.* Para el número, pues la proposición verdadera *el hombre es un animal* puede cambiarse en una proposición falsa por el solo cambio del número en *el hombre es los animales.* Para la comparación, pues la proposición verdadera *el hombre es blanco* puede cambiarse en una proposición falsa por el solo cambio del grado de comparación en *el hombre es blanquísimo.* Respecto de la cualidad, que es el accidente que divide los nombres en propios y comunes[127],

---

del artículo del ámbito mental se debe a razones teóricas y no a una pretendida servidumbre del lenguaje mental en relación con el latín. Cf. Leffler 1995, 66s.

[125] Para toda esta parte, cf. *SL,* I, c.3, 11-14 y *Quodlibet V,* q.8, 509-513.

[126] **[n. 123]** Aunque en la *SL* todavía no se muestra seguro de que la comparación sea un accidente común: *de comparatione autem, an convenit solis nominibus ad placitum institutis, posset esse difficultas, quam tamen quia non est magnae utilitatis pertranseo—pero respecto de la comparación, puede haber una dificultad [en determinar] si conviene solo a los nombres instituidos a voluntad; lo que, sin embargo, como no es de gran utilidad, lo omito. SL,* I, c.3, 12. Aunque, como se mostrará enseguida, tan solo unas líneas más abajo la dificultad ya parece haberse desvanecido, y contará la comparación entre los accidentes comunes.

El procedimiento seguido por Ockham en este capítulo no deja de llamar la atención, pues tanto respecto de los pronombres—que primero incluye en las partes de la oración mental y una hoja más adelante excluye—como respecto de la comparación—de la que primero duda en colocar como accidente común y unas líneas más adelante ya menciona como tal—, la posición finalmente sostenida coincide con aquella que se encuentra en los *Quodlibeta,* y que expresa en verdad el pensamiento último de Ockham sobre los temas tratados. Eso da prueba, en mi opinión, de la sagacidad del autor al exponer sus ideas, que le permite llegar en el transcurso mismo de la reflexión a posiciones sólidas y en consonancia con el sistema de su pensamiento.

[127] **[n. 124]** *Agitur de qualitate nominum, quae distinguitur in proprium et appellativum—se trata de la cualidad del nombre, que se divide en propio y apelativo.* Nota del Editor, *SL*, I, c.3, 13, n.3. En palabras del propio Ockham: *Aliqui sunt termini communes pluribus et aliqui sunt proprii, inter quos computanda sunt nomina propria et pronomina demonstrativa et relativa—algunos son términos comunes a varios y algunos son propios, entre los que hay que contar los nombres propios y los pronombres demostrativos y relativos. SL,* III-4, c.10, 813. Es decir, que los nombres propios significan uno solo, mientras los comunes significan varios o pueden hacerlo: *similiter, quaedam sunt propria, sicut pronomina et nomina propria, et quaedam sunt communia, quae ideo habent diversum modum significandi quia unum significat unum et non plura et reliquum significat plura vel potest significare—de modo semejante algunos son propios, como los pronombres y los nombres propios, y algunos son comunes, que tienen un modo de significar diverso, ya que uno significa uno y no varios y el otro significa varios o puede significarlos. SL,* III-4, c.10, 798s.

[76] Ockham se muestra indeciso, y aunque promete un tratamiento más extenso, ello no llega a darse[128].

Por su parte, son accidentes propios de los nombres hablados y escritos el género y la figura[129]. Con esto Ockham quiere decir que puede haber nombres de géneros distintos o de figuras distintas que, sin embargo, tienen el mismo significado, lo que indica que tales accidentes no se dan en razón de la significación y no deben, por tanto, establecerse en la oración mental. Esto es claro respecto del género, cuya consideración se requiere tan solo en orden a la coherencia gramatical de la oración y a la elegancia del discurso; mas, supuesta esta, nada añade a la significación la determinación de una palabra como perteneciente a un determinado género. Respecto de la figura ha habido algunas incertidumbres interpretativas[130], que ya se han

[77] zanjado en forma definitiva[131], lo que permite que pueda considerarse la pertinencia de la interpretación ockhamiana sobre la restricción de este accidente al campo idiomático. En el *Quodlibet V* el

---

[128] **[n. 125]** Es tentador concluir con Leffler que la cantidad es un accidente común—*Es [die Quantität] ist ein gemeinsames Akzidens, da es ein semantisch notwendiger Unterschied ist, ob ein Nomen nur ein Ding oder viele Dinge bezeichnet*, Leffler 1995, 216—, pero es evidente que a Ockham no le podía pasar desapercibido ese hecho, ni en tal caso se habría mostrado perplejo en las dos obras que están bajo examen, mucho menos cuando hemos visto la rapidez con que afirma una conclusión una vez que la ve. Me parece que hay que adentrarse aún más en las causas del descontento del franciscano inglés, por ejemplo, ¿cómo es posible que el nombre propio sea un accidente común y el pronombre demostrativo una instancia del nombre propio, si Ockham ha sido claro en excluir el pronombre demostrativo del ámbito de la oración mental? Además, ¿qué prueba inductiva se daría para mostrar la comunidad de dicho accidente? Porque a Ockham no le basta la mera plausibilidad para proceder a una determinación semántica tan específica.

[129] *Accidentia autem propria nominibus vocalis et scriptis sunt genus et figura—pero los accidentes propios de los nombres hablados y escritos son el género y la figura. SL*, I, c.3, 12.

[130] **[n. 127]** Incertidumbres que las traducciones inglesa y alemana de la *Summa Logicae* muestran, al traducir *figura* por *declinación*: *On the other hand, gender and declension are grammatical features peculiar to spoken and written names.* Loux 1974tr, 53. *Als nur den gesprochenen und geschriebenen Nomina eigentümliche (grammatische) Kennzeichen gelten dagegen Genus und Deklination.* Kunze 1984tr, 15. Los traductores al inglés de los *Quodlibeta* siguen este uso, aunque aclaran que *Ockham does not mean by 'declension' the fact that the terms are declined and thus have different grammatical cases. Rather, he is referring to the multiplicity of different endings that a particular grammatical case can have.* Freddoso et al.1991tr, 424, n.31. Esta sugerencia es retomada por Spade, quien nombra la declinación entre los accidentes propios: *Still confining ourselves to names only, here are the so called 'proper' accidents: gender [...] declension.* Spade 1996, 106.

[131] **[n. 128]** Para ello son decisivas los aportes de Biard y de Leffler. Según el primero, *figura [...] il est en verité question de la distinction entre noms simples, composés [...] et derivés de composés.* Biard 1988tr, 11, n.4. Leffler es más claro, pues aduce el texto de Donato al respecto y lo interpreta coherentemente: *Figurae nominum quot sunt? Duae. Quae? Simplex, ut decens potens, conposita, ut indecens inpotens—¿Cuántas figuras del nombre hay? Dos. ¿Cuáles? La simple, como decente, capaz, y compuesta, como indecente, incapaz. Donato, Ars Minor*, citado en Leffler 1995, 65. Según este autor, *für Ockham, ist das Akzidens 'Gestalt' in dieser Beziehung irrelevant und sogar inexistent, da die Wortbildung kein Thema für ihn ist. Er*

[78] autor aduce un ejemplo cuyo examen cuidadoso ayuda a comprender por qué la figura es un accidente propio:

Pero supuesta la coherencia de la voz, nada importa de qué género o figura sea el sujeto o el predicado, porque así como esta es verdadera 'el diamante es piedra'—adamas est lapis—, *también esta es verdadera 'el diamante es roca'*—adamas est petra—, *donde la diferencia se da en el predicado según el género y la figura. Y, sin embargo, en la mente no hay predicados correspondientes distintos, como en la voz; ni una puede ser verdadera, incluso en la voz, si la otra no es verdadera*[132].

---

geht von Wörtern als den gegebenen unzusammengesetzten Grundbestandteilen der Sprache aus. Leffler 1995, 66.

Spade se unió tarde a la fiesta, como lo muestra el siguiente pasaje de su página en Internet—pvspade.com/Logic/—, aparecido en 1997:

In Quodlibet V, q. 8, Ockham distinguishes the grammatical "accidents" of spoken and written words into "common" and "proper." It turns out that the "common" accidents are also found in mental language, whereas the "proper" accidents are confined to speech and writing. Among "proper" accidents for verbs, Ockham lists something called "figura" (which I translated in desperation as "inflection"). He does the same thing in Summa logicae I, Ch. 3, paragraph 11.

For a long time I was unsure what 'figura' meant in these passages. The editors of Ockham's critical edition do not comment on the expression. Alfred J. Freddoso, in his translation of the Quodlibets (William of Ockham, Quodlibetal Questions, Alfred J. Freddoso and Francis E. Kelley, trans., 2 vols. , New Haven, CT: Yale University Press, 1991, at vol. 2, p. 428, n. 41), suggests that Ockham is thinking of the distinction between deponent and non-deponent verbs.

But in fact it turns out that the notion is a standard piece of mediaeval grammatical theory. See Priscian, Prisciani grammatici Caesariensis Institutionum grammaticarum libri XVIII, Martin Hertz., ed., ("Grammatici Latini," vols. 2-3; Leipzig: Teubner, 1855-1859; photoreprint, Hildesheim: Georg Olms, 1961), at V.11.56-12.67 (= vol. 1, pp. 177.9-183.18), and VIII.XV.81-16.92 (= vol. 1, pp. 434.20-442.16). There are three "figures": simple, composite, and "decomposite" = decomposita ("that is, derived from composites"), and Priscian applies them to both names and verbs. The clearest examples are given for names. Thus, 'magnus' is "simple" in figure, whereas 'magnanimus' is composite. A word of composite figure is "by itself put together under one accent out of diverse words [that are] to be understood separately, and takes one underlying thing" ("ipsa per se ex diversis componatur dictionibus separatim intellegendis sub uno accentu et unam rem suppositam accipiat," p. 177.15-17). Other examples are 'respublica' and 'iusiurandum'. By contrast, 'magnanimitas' is of "decomposite" figure. "For if I say that 'magnanimitas' is put together out of 'magna' and 'animitas', I am not saying anything. For 'animitas' is not said by itself. Therefore, it must be said that 'magnanimus' is composite [= put together] out of 'magnus' and 'animus', which are to be understood by themselves. But 'magnanimitas' is derived from 'magnanimus'" ("si enim dicam 'magnanimitas compositum est a magno et animitate', nihil dico, 'animitas' enim per se non dicitur. necesse est ergo dicere, quod 'magnanimus' quidem compositum est a magno et animo, quae sunt intelligenda per se, a magnanimo autem derivatum est 'magnanimitas' pp. 177.24-178.3.)

The lesson here is one that we all in principle know, but that I at any rate need to remind myself of continually: Never overlook the influence of the grammatical tradition on mediaeval logic!

[132] *Unde supposita congruitate vocis, nihil refert cuius generis vel figurae sit subiectum vel praedicatum, quia sicut haec est vera 'adamas est lapis', ita haec est vera 'adamas est petra', ubi est diversitas praedicati*

Es cierto que la utilidad de este ejemplo se ve comprometida por el hecho de que quiere ilustrar tanto el carácter propio del género—*lapis*, masculino; *petra*, femenino—, como de la figura; pero el contexto de la discusión apunta a la relevancia de la sinonimia para la recta comprensión del criterio que distingue un accidente como propio o como común:

Y por eso no es necesario atribuir una multitud tal de accidentes, los que convienen a los nombres sinónimos, a los signos naturales, cuales son los conceptos mentales, así como a los nombres sinónimos no corresponde una pluralidad de conceptos[133].

Y el ejemplo que Ockham aduce no es tanto que *lapis* y *petra* sean sinónimos, sino que *de lapide* y *petra* son sinónimos, aunque de

[79] diversos géneros y figuras[134]. Con lo que se entiende, finalmente, que la pura construcción morfológica del nombre, lo que hace que *de lapide* y *petra* sean de diferentes figuras, no está añadiendo nada a la significación; pues si algo añadiese, *de lapide* y *petra* tendrían significados distintos, así como *lapides* y *petra* tienen significaciones distintas en razón del cambio del número. Este resultado, obtenido con algo de dificultad, puede derivarse con mayor rapidez si se toma en cuenta que en el nivel mental los nombres son conceptos puros, actos del entendimiento, como ya se dijo, y para ellos es irrelevante el nivel de la construcción morfológica de las palabras. La ventaja de haber procedido de este modo es que se constata de modo inductivo el resultado al que puede arribarse de modo deductivo.

Tras haber enunciado cuáles son los accidentes comunes y cuáles los propios en relación con el nombre, Ockham hace explícita la regla con la que procede y que ya se había anticipado:

Por lo dicho puede la persona diligente juzgar con claridad que aunque a veces puede una proposición—en razón de la cosa significada—verificarse y otra falsificarse, a partir de la

---

secundum genus et figuram. Et tamen in mente non correspondent distincta praedicata sicut in voce, nec una potest esse vera etiam in voce nisi altera sit vera. Quodl V, q.8, 511.

[133] *Et ideo multitudinem talium accidentium quae competunt nominibus synonymis non oportet tribuere naturalibus signis cuiusmodi sunt conceptus mentales, sicut nec nominibus synonymis correspondet pluralitas conceptuum. Quodl V,* q.8, 510s.

[134] *Exemplum de lapide et petra, quae sunt diversorum generum et figurarum—ejemplo: de lapide—de piedra—y petra—de piedra—, que son de diversos géneros y figuras. Quodl V,* q.8, 510.

sola variación de los accidentes de sus términos, es decir, caso, número y comparativo, esto, sin embargo, nunca sucede en razón del género y de la figura[135].

Respecto de los accidentes de cada parte de la oración se da, pues, el mismo procedimiento que se daba antes en relación con las partes de la oración, es decir, que son necesarios aquellos accidentes sin los cuales el valor de verdad de la proposición *no puede* ser alterado. Pártase, entonces, de una proposición verdadera, tómese una parte de la oración o un accidente de una parte de la oración y efectúese una variación sobre dicho elemento. Si el resultado sigue siendo una proposición verdadera, el elemento variado no compete al lenguaje mental; si el resultado es una proposición
[80] falsa, tal elemento hace una contribución a la significación y conviene, por lo tanto, al lenguaje mental.

Mediante el procedimiento indicado puede probarse que los accidentes comunes al verbo son modo, voz, número, tiempo y persona; mientras que los propios son la conjugación y la figura[136]. No me detendré en la exposición detallada de estos accidentes, pues vistos los de los nombres está claro el punto general que Ockham quiere establecer, y que se resume en la regla ya enunciada.

El tratamiento de las partes comunes y propias de la oración guarda relación con la noción de sinonimia:

Por lo que así como la multiplicación de nombres sinónimos no se encuentra en necesidad de su significación, sino en razón de la belleza del discurso o de otra causa accidental parecida, porque cualquier cosa que se signifique con todos los sinónimos puede expresarse suficientemente con uno de ellos, y de aquí que una multitud de conceptos no corresponda a una pluralidad tal de sinónimos, así parece que la distinción entre los verbos

---

[135] *Per praedicta autem potest studiosus evidenter perpendere quod quamvis aliquando ex sola variatione accidentium terminorum, scilicet casus, numeri et comparationis, propter tamen rem significatam, potest propositio una verificari et alia falsificari, hoc tamen numquam accidit propter genus et figuram. SL*, I, c.3, 13.

[136] *Et sicut nominibus vocalibus et scriptis quaedam sunt accidentia propria, quaedam communia illis et mentalibus, consimiliter de verborum accidentibus est dicendum. Communia sunt modus, genus, numerus, tempus, persona [...] Accidentia autem propria verbis institutis sunt coniugatio et figura—y así como algunos accidentes son propios de los nombres hablados y escritos, algunos son comunes a aquellos y a los mentales, hay que decir algo parecido de los accidentes de los verbos. Los comunes son modo, voz, número, tiempo y*

hablados y los participios no se encuentra en necesidad de su expresión, pues parece que no es necesario que a los participios hablados correspondan en la mente conceptos distintos[137].

Y también a la sinonimia hace referencia la consideración de los accidentes comunes y propios:

De aquí que cualquier pluralidad y variedad de tales accidentes, que pueda convenir a los nombres sinónimos, puede conformemente retirarse de los mentales[138].

Dada la pertinencia de la idea de sinonimia para la determinación de las notas comunes y propias del lenguaje—pues Ockham
[81] presenta la sinonimia como norma de exclusión de aquello que *no* se encuentra en el lenguaje mental—, corresponde ahora exponer con mayor amplitud dicha idea.

§ 14 Sinonimia

Por lo pronto, a partir de lo dicho, se sabe que los sinónimos se subordinan en la mente a un solo y mismo concepto, por lo que será inútil buscar en el ámbito mental conceptos correspondientes a varios sinónimos, pues dicha pluralidad sucumbe ante el principio de economía, que halla en la mente su campo de aplicación adecuado y propio. El lenguaje hablado y escrito, por el contrario, no se ciñe a la economía ockhamiana, pudiendo multiplicar giros y expresiones en razón de la elegancia o de la conveniencia del discurso, sin aumentar por ello su poder semántico de expresión:

---

persona [...] Pero los accidentes propios de los verbos instituidos son la conjugación y la figura. SL, I, c.3, 13s. Cf. *Quodl V,* q.8, 511s.

[137] *Propter quod sicut nominum synonymorum multiplicatio non est propter necessitatem significationis inventa, sed propter ornatum sermonis vel aliam causam consimilem accidentalem, quia quidquid per omnia synonyma significatur posset per unum illorum exprimi sufficienter, et ideo multitudo conceptuum tali pluralitati synonymorum non correspondet, ita videtur quod distinctio inter verba vocalia et participia non est propter necessitatem expressionis inventa, propter quod videtur quod non oportet participiis vocalibus distinctos conceptus in mente correspondere. SL,* I, c.3, 11.

[138] *Unde quaecumque pluralitas et varietas talium accidentium, quae potest competere nominibus synonymis, potest convenienter a mentalibus amoveri. SL,* I, c.3, 12.

Y por eso, así como los nombres sinónimos no se introdujeron por necesidad de la significación sino por la elegancia del discurso—porque cualquier cosa que se signifique y exprese con todos los nombres sinónimos podría haberse expresado suficientemente con uno de ellos, por lo que a la pluralidad de nombres sinónimos no corresponde una pluralidad de conceptos—así...[139]

En este punto se presentan no pocas dificultades, que habrá que abordar con cuidado, pues es tentador concluir que en el lenguaje hablado son sinónimos aquellos nombres que significan lo mismo, es decir, que tienen la misma extensión, nombres que, por eso, no se hallarían con dicha pluralidad en el lenguaje mental, reduciéndose allí a un solo concepto. Resultará que esta presunción es falsa, pero primero habrá que determinar con exactitud la noción de sinonimia y otras categorías del lenguaje, principalmente las intensionales.

En toda su obra[140], Ockham distingue dos acepciones de sinonimia, la estricta y la amplia, optando la mayoría de las veces por la
[82] última. Presento primero estas nociones, según la lectura de la *Summa Logicae* y de los *Quodlibeta,* y discuto luego sus implicaciones.

Así, según la *Summa Logicae,* son sinónimos en sentido estricto:

En sentido estricto se llaman sinónimos aquellos [nombres] que todos los usuarios simplemente se proponen usar por lo mismo, y aquí no hablo así de sinónimos[141].

Y según los *Quodlibeta:*

En sentido estricto se llaman sinónimos aquellos nombres que todos los usuarios simplemente se proponen usar por lo mismo y con el mismo modo de significación, así como 'Marco' y 'Tulio' son nombres sinónimos[142].

---

[139] *Et ideo sicut nomina synonyma non sunt inventa propter necessitatem significationis sed propter ornatum sermonis, —quia quidquid significatur et exprimitur per omnia nomina synonyma posset sufficienter per unum illorum exprimi, unde et pluribus nominibus synonymis non correspondet pluralitas conceptuum—, ita... Quodl V,* q.8, 513.

[140] Cf. p. e., *SL* I, c.6, 19; *Quodl V,* q.10, 519; *Sent-I,* d.2, q.3, 88.

[141] *Stricte dicuntur illa synonyma quibus omnes utentes intendunt simpliciter uti pro eodem, et sic non loquor hic de synonymis. SL.* I, c.6, 19.

Siendo muy parecidos los dos pasajes, el primero aclara que no es este el sentido que le dará en la discusión de los nombres abstractos y concretos; mientras que el segundo añade una referencia al modo de significación y un ejemplo. Para completar la información que el autor provee, veamos cómo presenta los sinónimos en sentido amplio en la *Summa Logicae:*

En sentido amplio se llaman sinónimos aquellos que significan simplemente lo mismo en todos los modos, de forma tal que nada se significa por uno en modo alguno que no se signifique en el mismo modo por el otro, aunque no todos los usuarios crean que se significa lo mismo, pero engañados consideren que algo se significa por uno que no se significa por el otro, así como si algunos considerasen que este nombre 'Dios' conlleva un todo y 'deidad' una parte de él. En este segundo modo pretendo usar en este capítulo, y en muchos otros, este nombre 'sinónimos'[143].

Y en los *Quodlibeta* se presenta la sinonimia en sentido amplio así:

[83] *En sentido amplio se llaman sinónimos aquellos nombres que significan simplemente lo mismo en todos los modos y con el mismo modo de significación, de forma tal que nada se significa por uno que no se signifique con el mismo modo de significación por el otro, aunque no todos los usuarios crean que se significa lo mismo, pero engañados consideran que algo se significa por uno que no se significa por el otro; así como si alguien creyese que este nombre 'Dios' conlleva un todo y 'deidad' una parte de él*[144].

---

[142] *Stricte dicuntur illa nomina synonyma, quibus nominibus omnes utentes intendunt simpliciter uti pro eodem et eodem modo significandi, sicut 'Marcus' et 'Tullius' sunt nomina synonyma. Quodl V,* q.10, 519.

[143] *Large dicuntur illa synonyma quae simpliciter idem significant omnibus modis, ita quod nihil aliquo modo significatur per unum quin eodem modo significetur per reliquum, quamvis non omnes utentes credant ipsa idem significare, sed decepti aestiment aliquid significari per unum quod non significatur per reliquum, sicut si aliqui aestimarent quod hoc nomen 'Deus' importaret unum totum et 'deitas' partem eius. Isto secundo modo intendo uti in isto capitulo, et in multis aliis, hoc nomine 'synonyma'. SL,* I, c.6, 19.

[144] *Large dicuntur illa nomina synonyma quae significant simpliciter idem omnibus modis et eodem modo significandi, ita quod nihil aliquo modo significatur per unum quin eodem modo significandi significetur per reliquum, quamvis non omnes utentes credam ipsa idem significare, sed decepti aestimant aliquid significari per unum quod non significatur per reliquum, sicut si aliquis crederet quod hoc nomen 'Deus' importaret unum totum et 'deitas' partem eius. Quodl V,* q.10, 519.

Los dos pasajes son prácticamente iguales, siendo el segundo más explícito en que el *modo* se refiere al modo de significación; mientras que el primero declara la intención del autor de preferir el sentido amplio en la mayor parte de su obra.

Ahora bien, es importante anotar que con la expresión *modo de significación—modus significandi*—Ockham *no* se está vinculando a la tradición de los *modistae,* que quieren hacer de las categorías gramaticales y de sus accidentes los vehículos privilegiados para la significación, viniendo determinados por la realidad y su intelección[145]. Al contrario, para Ockham los modos de significación no son más que metáforas basadas en el hecho de que las palabras significan diferentes clases de objetos[146]:

Para cuya comprensión hay que saber que los modos de significación no son cosas algunas añadidas a las expresiones mismas, advinientes a ellas, sino que es una locución metafórica, por lo que hay que decir que las expresiones tienen diversos modos de significación, porque por medio de una oración tal se entiende esta oración 'diversas expresiones significan de diversos modos aquello que significan'[147].

[84] Por eso su tratamiento de los modos de significación se da en el contexto de la falacia de la figura de la expresión, que tiene un origen puramente gramatical:

De tal modo que la falacia de la figura de la expresión es un engaño proveniente de alguna semejanza de la expresión, tal que la causa de la apariencia es la semejanza de una

---

[145] **[n. 142]** *Circa primum sciendum est quod modi significandi accepti sunt a modis intelligendi sicut a causa immediata. Quicquid enim contingit intelligere, contingit et significare. Et a modis essendi accepti sunt sicut a causa mediata, quia mediantibus modis intelligendi—acerca de lo primero hay que decir que los modos de significación se toman de los modos de intelección como causa inmediata. Pues cualquiera que llegue a entender, llega a significar. Y se toman de los modos de ser como causa mediata, ya que se dan por medio de los modos de intelección.* Martín de Dacia, citado en Rosier 1983, 213, n.105.

[146] **[n. 143]** *To William Ockham the term* 'modus significandi' *is nothing but a metaphor, the literal basis of which is the fact that words signify or connote different classes of objects.* Pinborg 1982, 268.

[147] *Ad cuius intellectum sciendum quod modi significandi non sunt aliquae res additae ipsis dictionibus, advenientes eis, sed est metaphorica locutio, dicendo quod dictiones habent diversos modos significandi, quia per talem orationem intelligitur ista oratio 'diversae dictiones diversimode significant illa quae significant'. SL,* III-4, c.10, 798.

expresión con otra expresión y la causa de la no-existencia es la diversidad de significados o de modos de significación o de accidentes gramaticales de las expresiones[148].

Así, pues, dos expresiones son sinónimas en sentido amplio si significan lo mismo con el mismo modo de significación, es decir, con el mismo accidente gramatical, aunque, claro, esto vale solo para aquellos accidentes gramaticales que tienen relevancia semántica, es decir, para los accidentes comunes:

Son sinónimos aquellos que significan exactamente lo mismo y suponen por lo mismo con el mismo modo de significación gramatical y lógico[149].

Así mismo, hay que tener en cuenta que dos nombres sinónimos están subordinados a un mismo concepto en la mente, asunto que Ockham no menciona en este momento pero que ha mencionado unos capítulos atrás al hacer la determinación de las partes de la oración y de los accidentes propios y comunes. Hechas estas aclaraciones preliminares, corresponde entrar de lleno en el tema de las dos acepciones de sinonimia. ¿Qué se dice con cada una de ellas? ¿Por qué el autor se decide por el sentido amplio de sinonimia?

Hay que hacer notar, primero que todo, que las dos acepciones difieren por el papel que en ellas cumple el hablante. En la primera, en efecto, la sinonimia se produce porque todos los usuarios pretenden simplemente usar las dos expresiones por lo mismo. Aparte del hecho de que esta no es la acepción que el autor toma en la mayoría de los casos, con ella, sin embargo, Ockham está
[85] reconociendo la función de la comunidad lingüística en la determinación del significado[150]:

De otra forma, algunos se llaman sinónimos en el primer modo, y según este tanto quienes imponen [el nombre] como todos los usuarios posteriores pretenden que [los

---

[148] *Ita quod fallacia figurae dictionis est deceptio proveniens ex aliqua similitudine dictionis, ita quod causa apparientiae est similitudo dictionis ad dictionem et causa non-exsistentiae est diversitas significatorum vel modorum significandi vel accidentium grammaticalium dictionum. SL,* III-4, c.10, 792.

[149] *Illa sunt synonyma quae omnino idem significant et pro eodem supponunt eodem modo significandi grammaticali et logicali. Quodl V*, q.10, 519.

[150] **[n. 147]** Al ser el significado extensional en Ockham, podría muy bien hablarse aquí, en términos modernos, de *la fijación de la referencia.*

sinónimos] simplemente significan y connotan lo mismo del modo dicho; y de este modo hombre *y* humanidad, Dios *y* deidad *no son sinónimos, y esto porque quedan dudas de si a partir de la imposición de esos nombres esta 'el hombre es la humanidad' es verdadera o falsa, e igual para las demás*[151].

Así, en este caso, dos nombres no son sinónimos porque no está clara la verdad de la proposición de identidad, que debería ser evidente si se diese la sinonimia. Pero como lo que cuenta aquí es la intención de todos los miembros de la comunidad lingüística, y para ellos hay dudas acerca de la verdad de la proposición de identidad, entonces los susodichos nombres no serán sinónimos. El procedimiento aquí es el siguiente: se parte de una proposición de identidad, que es la más verdadera siempre[152], en este caso *homo est homo—el hombre es el hombre;* se asume la sinonimia de *homo—hombre* y *humanitas—humanidad;* en razón del principio de sustitución de sinónimos[153], se procede a remplazar el predicado con su sinónimo en la proposición original; y, por último, se examina la proposición
[86] resultante, en este caso *homo est humanitas—el hombre es la humanidad*, que debe ser verdadera si realmente los nombres son sinónimos. Si se duda de su verdad, hay fundamento para dudar también de la sinonimia de los nombres en cuestión. La validez de este procedimiento deriva de la verdad de las premisas y de la validez del principio de sustitución. La premisa mayor es verdadera, pues no es más que una instancia del principio de identidad. El principio de sustitución es válido, pues no se trata de un contexto intensional, sino de uno

---

[151] *Aliter dicuntur aliqua synonyma primo modo, et praeter hoc tam imponentes quam utentes omnes postea intendunt quod simpliciter idem significant et connotant modo praedicto; et isto modo homo et humanitas, Deus et deitas non sunt synonyma, et hoc quia relinquunt in dubio quantum est ex impositione istorum nominum an haec sit vera 'homo est humanitas' vel falsa, et ita de aliis. Sent-I,* d.2, q.3, 88s.

[152] *Et si dicatur numquid ista est vera 'chimaera est chimaera'? Videtur quod sic, eo quod praedicatur idem de se, et Boethius dicit quod nulla propositio est verior illa in qua idem de se praedicatur—¿y si acaso se dice que esta es verdadera 'la quimera es la quimera'? Parece que sí, ya que lo mismo se predica de sí, y Boecio dice que ninguna proposición es más verdadera que aquella en la que lo mismo se predica de sí. SL,* II, c.14, 287.

[153] **[n. 150]** *Quandocumque aliqua nomina sunt synonyma, quidquid verificatur de uno sumpto significative et personaliter, verificatur de reliquo sumpto eodem modo—cuando quiera que algunos nombres son sinónimos, cualquier cosa que se verifique de uno tomado significativa y personalmente, se verifica del otro tomado del mismo modo. Sent-I,* d.2, q.11, 365s.

El principio de sustitución de sinónimos—tomando en cuenta que debe tratarse de contextos extensionales, como lo indica la cita inmediatamente anterior—lo enuncia Ockham con mayor claridad aún: *Quia quando duo termini sunt synonymi, si propositio in qua ponitur unus terminus est vera, propositio in qua ponitur alius terminus erit vera—ya que cuando dos términos son sinónimos, si una proposición en la que se da uno de los términos es verdadera, la proposición en la que se dé el otro término será verdadera. Quodl V,* q.10, 518.

extensional. Luego la conclusión debe ser verdadera; de no serlo, será porque la premisa menor es falsa o dudosa, que es lo que sucede en este caso.

Es instructivo examinar, siguiendo el mismo procedimiento, el otro ejemplo que Ockham aduce. Así, pues, *Marco es Marco* es una proposición verdadera. Pero para toda la comunidad lingüística, partiendo desde el momento de la imposición misma de los nombres que, en este caso, coincide con el bautismo de Cicerón, los nombres *Marco* y *Tulio* son sinónimos. Luego la proposición derivada *Marco es Tulio* es evidentemente verdadera, lo que confirma la sinonimia de los nombres en cuestión. Nótese que *Marco* y *Tulio* cumplen la condición más general de sinonimia de los nombres, y es la de estar subordinados a un mismo concepto en la mente, que no es otro que el acto por el cual se entiende a Cicerón y que lo significa justamente a él. La comunidad lingüística no fuerza la sinonimia sino que la reconoce y ajusta su uso de los términos a ella, por lo que su práctica no está sino manifestando un hecho semántico. Que aquí no hay un elemento de arbitrariedad ni de convencionalismo lo muestra la referencia de Ockham al acto mismo de imposición, que es de donde deriva el uso y el que lo justifica.

Ahora bien, no siempre el uso de la comunidad se acomoda tan nítidamente a las determinaciones semánticas. Cuando ello sucede, estas determinaciones tienen prelación sobre el uso, que es lo que se propone cubrir la segunda acepción. La diferencia entre ambas acepciones se ve con claridad en los ejemplos escogidos, pues el uso de la comunidad coincidirá con las determinaciones semánticas más fácilmente en el caso de los nombres propios, cuya imposición se puede incluso rastrear, que en el caso de nombres comunes, cuyos actos de imposición ya se han perdido, debiendo recurrirse a análisis semánticos adicionales para

[87] determinar la sinonimia de nombres que el uso ya no considera como tales. Por eso, bajo la segunda acepción no se considera el aporte de los miembros de la comunidad lingüística, algunos de los cuales pueden incluso engañarse y pensar que *no* son sinónimos nombres que sí lo son.

Ockham es cuidadoso en señalar cómo el uso de algunos miembros, *no todos,* de la comunidad es el que es engañoso; los demás ajustan su uso a las determinaciones semánticas, por lo que sería incorrecto presentar la segunda acepción como si hiciese abstracción *por*

completo del uso de la comunidad. Para esta variante, el uso de algunos miembros de la comunidad se ajusta a las determinaciones semánticas, pero esta coincidencia parcial entre uso y semántica ya no basta para fundar un conocimiento cierto sobre el significado de los nombres sinónimos. De todos modos, hay algunos miembros relevantes de la comunidad lingüística que han ajustado su uso a las determinaciones de la semántica, y Ockham deja constancia expresa de ello:

Algunos son sinónimos ya que simplemente significan y connotan lo mismo, de tal modo que nada se significa ni se connota con uno que no se signifique y se connote, o cosignifique, del mismo modo por el otro, y así para el Filósofo deidad *y* Dios, hombre *y* humanidad*, y muchos tales son sinónimos*[154].

El examen que Ockham hace de los nombres concretos y abstractos—en relación con el cual presenta sus nociones de sinonimia—es el análisis técnico de por qué y cómo algunos nombres son sinónimos o no lo son. Aquí ya no basta el expediente a la imposición—que se perdió—ni al uso—en el que hay diferencias—. Sólo el estudio estricto de los filósofos puede zanjar la cuestión. Que Ockham la mayoría de las veces opte por la acepción amplia de sinonimia no quiere decir sino que se considera a sí mismo como filósofo; en todo caso, como uno que está llamado a dilucidar cuestiones de significación que deben dilucidarse por ir más allá del mero sentido común.

[88] El sentido estricto de sinonimia comprende, por lo tanto, los casos en que el uso de la comunidad lingüística coincide con las determinaciones de la semántica. El sentido amplio comprende los casos en que los dos parámetros no coinciden, y entonces el criterio relevante es solo el semántico, desestimándose la práctica de la comunidad[155]. Puede decirse, concluyendo, que los nombres que son sinónimos bajo la primera acepción lo son también bajo la segunda; pero no todos los nombres que *no* son sinónimos bajo la primera acepción *no* serán sinónimos bajo la segunda, sino que algunos de ellos sí lo serán. El análisis ockhamiano de los nombres

---

[154] *Quaedam sunt synonyma quia simpliciter idem significant et connotant, ita quod nihil significatur nec connotatur per unum quin eodem modo significatur et connotatur seu consignificatur per reliquum, et sic apud Philosophum deitas et Deus, homo et humanitas, et multa talia sunt synonyma. Sent-I,* d.2, q.3, 88.

[155] **[n. 152]** En este sentido es precipitada e incorrecta la identificación de Leffler de la acepción estricta con una noción intensional, y la amplia con una extensional de sinonimia: *Die enge Variante bestimmt die Synonymie intensional, die weite Ockhamsche variante bestimmt die Synonymie dagegen extensional.* Leffler 1995, 77.

abstractos y concretos es un ejemplo eminente de cómo se determina la sinonimia o no-sinonimia de nombres que en el uso común de ciertos locutores no lo son.

§ 15 Nombres abstractos y concretos

El estudio ockhamiano de los nombres abstractos y concretos reviste singular importancia puesto que, de la mano de la noción de sinonimia, se presentarán criterios de inclusión de unos nombres en el ámbito mental y también de exclusión de otros de ese mismo ámbito. Uno de los propósitos de este examen será el de restarle importancia a la división de los nombres en abstractos y concretos como indicador de determinaciones ontológicas. Para ello, el recurso a la noción semántica de sinonimia será decisivo[156], como lo muestra el *contra* de la *quaestio 9: Si los nombres mentales se distinguen según concreto y abstracto, como los nombres hablados:*

Contra: Algunos concretos y abstractos son sinónimos, como 'frío' y 'frialdad'; pero a una multitud de nombres sinónimos en la voz no corresponde una pluralidad en la mente; por lo tanto, etc.[157]

[89] Antes de proceder al análisis de los distintos casos como se dan los nombres concretos y abstractos, conviene referir qué entiende Ockham bajo estas denominaciones *abstracto* y *concreto:*

Y hay que observar que los nombres son concretos y abstractos según sean palabras que son iguales en su principio, pero que no son iguales en su terminación, como es claro con 'justo' y 'justicia', 'fuerte' y 'fortaleza', 'animal' y 'animalidad', que comienzan con letras o sílabas parecidas, pero no terminan en algo igual. Y siempre o frecuentemente el abstracto

[156] **[n. 153]** El tema se trata con profusión en *SL,* I, cc.5-9, 16-35. El texto de *Quodl V,* q.9, 513-518 es más sintético y de estructura más clara.

[157] *Utrum nomina mentalia distinguantur per concretum et abstractum sicut nomina vocalia [...] Contra: Aliqua concreta et abstracta sunt synonyma, sicut 'frigus' et 'frigiditas'; sed multitudini nominum synonymorum in voce non correspondet pluralitas in mente; igitur etc. Quodl V,* q.9, 513.

tiene más sílabas que el concreto, como aparece en los ejemplos citados. También el concreto, frecuentemente, es adjetivo y el abstracto sustantivo[158].

Se trata, entonces, de una determinación puramente morfológica de las palabras, que, sin embargo, era vista por algunos como si manifestase algunas características de la realidad misma; por ejemplo, que un animal es animal por su animalidad, o un hombre es justo por la justicia. Por eso, Ockham no derivará consecuencias teóricas de esta constitución estrictamente morfológica de los nombres abstractos y concretos; al contrario, será explícito en determinar que la relevancia semántica de un abstracto la puede tener también un concreto y viceversa.

El primer modo de abstractos y concretos comprende aquellos que no son sinónimos o, con mayor exactitud, que no son sinónimos porque el concreto significa alguna cosa y supone por alguna cosa que de ningún modo el abstracto significa, ni por la cual supone[159]; estos abstractos y concretos se identifican porque no cumplen el principio de sustitución de sinónimos ya enunciado:

Un ejemplo es 'justo' y 'justicia'; pues 'justo' significa un hombre y supone por él, pero 'justicia' no. Y la predicación de un concreto tal del abstracto es imposible, como esta es imposible: 'la justicia es justa'; y esto, porque esos [nombres] suponen por cosas distintas[160].

[90] Los nombres que caen bajo este primer modo se dividen en tres clases, según (1) el concreto suponga por el sujeto y el abstracto por un accidente inherente a él [o viceversa][161], o

---

[158] *Et est advertendum quod concretum et abstractum sunt nomina consimile principium secundum vocem habentia, sed non consimiliter terminantur, sicut patet quod 'iustus' et 'iustitia', 'fortis' et 'fortitudo', 'animal' et 'animalitas' a simili littera vel syllaba incipiunt, sed non terminantur in consimilem. Et semper vel frequenter abstractum plures habet syllabas quam concretum, sicut in praedictis exemplis apparet. Concretum etiam, ut frequenter, est adiectivum et abstractum substantivum. SL,* I, c.5, 16.

[159] *Circa primum dico quod aliqua sunt concreta et abstracta quae sic se habent quod concretum significat aliquam rem et supponit pro illa quam nullo modo abstractum significat nec pro illa supponit—acerca de lo primero, digo que algunos concretos y abstractos se dan de un modo tal que un concreto significa alguna cosa y supone por alguna cosa que de ningún modo el abstracto significa ni por la cual supone. Quodl V,* q.9, 514.

[160] *Exemplum est de 'iusto' et 'iustitia'; nam 'iustus' significat hominem et supponit pro eo, sed 'iustitia' non. Et praedicatio talis concreti de abstracto est impossiblis, sicut ista est impossibilis 'iustitia est iusta'; et hoc quia ista supponunt pro distinctis rebus. Quodl V,* q.9, 514.

[161] **[n. 158]** El texto de *Quodlibet V* no trae esta expresión, pero sí el de la *Summa Logicae: Prima est quando abstractum supponit pro accidente vel forma quacumque realiter inhaerente subiecto et concretum supponit pro subiecto eiusdem accidentis vel formae vel e converso—la primera es cuando el abstracto supone por cualquier accidente o forma realmente inherente al sujeto y el concreto supone por el sujeto del mismo accidente o forma y viceversa. SL,* I, c.5, 17.

(2) el concreto suponga por un todo compuesto y el abstracto por una parte de él [o viceversa][162], o (3) según el concreto y el abstracto supongan por cosas distintas, de las cuales ninguna es sujeto o parte de la otra.

El segundo modo de abstractos y concretos se da cuando son sinónimos. Es evidente que aquí estarán comprendidos aquellos nombres de sustancias y sus abstractos tales que el abstracto *no* suponga por un accidente inherente al sujeto, ni por una parte de aquello que se significa por el concreto, ni por una cosa diferente de él, pues los nombres así reseñados corresponden al primer modo. Los nombres que caen bajo este modo simplemente significan lo mismo; uno no significa un accidente o una parte del otro, y mucho menos significa cada uno algo distinto del otro. Los ejemplos preferidos de Ockham son ‘equino’ y ‘equinidad’, ‘animal’ y ‘animalidad’:

Pues la animalidad no está por algún accidente del animal, ni por una parte ni por algún todo cuya parte sea el animal, ni por alguna cosa extrínseca distinta totalmente del animal[163].

Hay, sin embargo, muchos otros nombres que están en esta denominación:

Y según la opinión que niega que la cantidad es una cosa intermedia entre la sustancia y la cualidad, y que niega toda relación en las criaturas, bajo este modo se incluyen todos los concretos y abstractos del género de la cantidad, de la relación y de las demás categorías, y todos los concretos privativos y sus abstractos, como ‘ciego’ y ‘ceguera’, ‘curvado’ y ‘curvatura’, ‘privado’ y ‘privación’[164].

[91] Quien eso opina no es otro que el mismo Ockham[165], para quien las únicas “cosas” subsistentes fuera del alma son sustancias y cualidades, de ningún modo cantidades, relaciones,

---

[162] **[n. 159]** Se trata de nuevo de una adición que solo aparece en la *Summa Logicae.*

[163] *Non enim animalitas stat pro aliquo accidente animalis, nec pro parte nec pro aliquo toto cuius pars sit animal, nec pro re aliqua extrinseca totaliter ab animali distincta. SL,* I, c.6, 20.

[164] *Et secundum opinionem quae negam quantitatem esse rem mediam inter substantiam et qualitatem, et quae negat omnis respectus in creaturis, sub isto modo collocantur omnia concreta et abstracta in genere quantitatis, relationis et ceterorum praedicamentorum, et omnia concreta privativa et sua abstracta, sicut ‘caecum’ et ‘caecitas’, ‘curvum – curvitas’, ‘privatum – privatio’. Quodl V,* q.9, 515.

[165] **[n. 162]** Esta es una constante del pensamiento ockhamiano; cf. *Quodl VII,* qq.2-7, 706-726.

o cualquiera de las demás determinaciones categoriales. Ahora bien, si estos nombres son sinónimos, hay que aceptar que el concreto y el abstracto se predican de las mismas cosas y que uno se predica del otro[166], por lo que hay que aceptar la verdad de proposiciones como *la materia es privación, el ciego es la ceguera, el animal es la animalidad, la paternidad corre, la filiación mata a la paternidad.*

En este punto Ockham hace tres precisiones: (1) que hay que aceptar la verdad de tales proposiciones *a menos que los abstractos, por el uso de los hablantes, incluyan algún sincategorema[167];* (2) que según la intención de Aristóteles los nombres *hombre* y *humanidad* son sinónimos, por lo que *de virtute sermonis,* esto es, en sentido propio, hay que aceptar la proposición *el hombre es la humanidad,* o negarla en razón de la primera precisión[168]; (3) que según la fe estos nombres *hombre* y *humanidad* no son sinónimos, y no porque el abstracto incluya algún sincategorema[169]. Como las precisiones segunda y tercera son muy específicas[170], no voy a entrar en el detalle de su

[166] *Et pro omnibus istis est una regula generalis: quod consequenter dicendo, de quocumque praedicatur concretum, praedicatur abstractum et econverso, et quod concretum vere praedicatur de abstracto et econverso—y para todos estos hay una regla general: que hay que afirmar en consecuencia que de cualquiera que se predique el concreto, se predica el abstracto y viceversa; y que el concreto se predica con verdad del abstracto y viceversa. Quodl V,* q.9, 515.

[167] *Nisi abstracta includant aliquod syncategorema ex usu loquentium. Quodl V,* q.9, 515.

[168] *Quia dictum est esse de intentione Aristotelis et Commentatoris sui 'hominem' et 'humanitatem' esse nomina synonyma, aliquantulum a principali proposito disgrediendo, quomodo verum sit et quomodo non, et an secundum veritatem sint synonyma, declarare curabo—como se dijo que es intención de Aristóteles y de su Comentador que 'hombre' y 'humanidad' son nombres sinónimos, haré una pequeña digresión del propósito principal, y procuraré manifestar de qué modo es cierto y de qué modo no, y si en verdad son sinónimos. SL,* I, c.7, 23. Cf. así mismo *Quodl V,* q.11, 523-528: *Utrum 'homo' et 'humanitas' sint nomina synonyma secundum intentionem Philosophi—si 'hombre' y 'humanidad' son nombres sinónimos según la intención del Filósofo.*

[169] *Sed quamvis haec fuerit intentio Aristotelis, tamen secundum veritatem theologorum non est sic dicendum. Non enim ista nomina sunt synonyma 'homo' et 'humanitas', quamvis concederetur quod neutrum istorum aliquod syncategorema aequivalenter includeret—pero aunque esta fuera la intención de Aristóteles, sin embargo, según la verdad de los teólogos, no hay que decirlo así. Pues estos nombres 'hombre' y 'humanidad' no son sinónimos, aunque se concediese que ninguno de estos incluye algún sincategorema implícitamente. SL,* I, c.7, 25. Cf. así mismo *Quodl V,* q.10, 518-523: *Utrum 'homo' et 'humanitas' sint nomina synonyma secundum veritatem fidei—si 'hombre' y 'humanidad' son nombres sinónimos según la verdad de la fe.*

[170] **[n. 167]** Las precisiones segunda y tercera apuntan, de todos modos, a una importante cuestión de la doctrina ockhamiana, como es el de la verdad según el Filósofo y según la filosofía misma, y la verdad según los teólogos, esto es, según la fe. Cf. Adams 1987, c.22: Faith and Reason, 961-1010; Beckmann 1995, VI: Wissenschaftliche Rede von Gott? Ockhams Theologie, 135-49; Leff 1975, c.5: Theology and knowledge of God, 320-98.

[92] análisis, que nos distraería del propósito principal, y voy a proseguir, más bien, con la primera precisión, que sirve para hacer la introducción del tercer modo como se relacionan los nombres abstractos y concretos.

El tercer modo de abstractos y concretos es aquel en que

el concreto y el abstracto se dan de tal forma que el abstracto incluye, por institución a voluntad o por uso de los hablantes, algunos sincategoremas o determinaciones adverbiales, de tal forma que aquel abstracto equivalga en la significación a un compuesto[171].

Así, por ejemplo, si *humanidad* equivale en la significación a *un hombre en cuanto hombre,* o a *necesariamente un hombre,* muchas de las proposiciones que según el segundo modo eran verdaderas, serán falsas según este tercer modo. En efecto, serán falsas las proposiciones *el hombre en cuanto hombre corre* y *necesariamente un hombre es un hombre*[172]. Por eso Ockham aclara:

Y de tal modo se puede sostener donde se desee que un concreto y un abstracto no significan cosas distintas ni suponen por cosas distintas, y que, sin embargo, la predicación de uno del otro es simplemente falsa y que algo se predica de uno que no se predica del otro[173].

Difícilmente se puede exagerar la importancia de esta conclusión para el tema que nos ocupa. Primero que todo, Ockham ya no está hablando aquí de sinónimos, pues los sinónimos son los nombres comprendidos en el segundo modo. Y, sin embargo, estos nombres comprendidos bajo el tercer modo significan las mismas cosas y

[93] en una oración suponen por las mismas cosas; mas no por ello se puede predicar uno del otro, a la vez que uno se predica de algo de lo que no se predica el otro. Es decir, desde el punto de vista de la significación y de la suposición, el concreto y el abstracto coinciden, pero

---

[171] *Tertius modus est quando concretum et abstractum sic se habent quod abstractum ad placitum instituentium vel ex usu loquentium includit aliqua syncategoremata vel determinationes adverbiales, ita quod illud abstractum in significando aequivaleat unum complexum. Quodl V*, q.9, 516. Cf. *SL,* I, c.8, 29-34.

[172] **[n. 169]** Pues solo Dios es necesariamente lo que es. El ejemplo ockhamiano sirve para resaltar otra parte de su pensamiento, cual es la contingencia radical de todas las criaturas.

[173] *Et per talem modum potest salvari ubicumque placet quod concretum et abstractum non significant distinctas res nec pro distinctis rebus supponunt, et tamen praedicatio unius de alio est simpliciter falsa, et quod aliquid praedicatur de uno quod non praedicatur de reliquo. SL*, I, c.8, 30.

no satisfacen el principio de sustitución, pues la proposición en que uno remplaza al otro deviene falsa por ese cambio. Esto indica a las claras que la noción de sinonimia no es meramente extensional en Ockham; es decir, es condición necesaria para que dos nombres sean sinónimos que coincidan en su referencia, esto es, que signifiquen exactamente las mismas cosas. Pero la coincidencia en la extensión no es condición suficiente para la sinonimia de dos nombres, como lo está mostrando el caso en cuestión. Las condiciones adicionales que Ockham establece son que uno se pueda predicar del otro con verdad y que se prediquen de lo mismo. Estas condiciones competen necesariamente a un contexto proposicional, pues lo esencial en ellas es la predicación, que no debe confundirse ni con la significación ni con la suposición, ya que como operación estrictamente lógica no tiene que ver más que con los términos de una proposición[174], mientras que la significación y la suposición son operaciones semánticas que vinculan el lenguaje con la realidad.

Ockham suele verificar el cumplimiento de estas condiciones adicionales recurriendo al principio de sustitución ya enunciado, lo cual es comprensible dada la referencia a la predicación. Como se sabe, dos nombres no serán sinónimos si falla la aplicación de este principio; es decir, si la oración final es falsa. En este tercer modo, la oración resultante tras la aplicación del principio de sustitución es falsa, lo que muestra que los dos nombres involucrados no son sinónimos. Esto es muy interesante porque completa en forma decisiva la teoría de la significación de Ockham. Antes de proceder a la explicitación de dicho aspecto, conviene completar la exposición de los nombres abstractos y concretos.

Los abstractos y concretos que pertenecen al tercer modo representan para Ockham mismo un importante avance en el esclarecimiento de cuestiones recurrentes en la filosofía y en la
[94] teología. Así, sostiene, se puede juzgar cómo son verdaderas estas proposiciones *Dios entiende por el intelecto* y *el intelecto entiende*, mientras que son falsas *Dios entiende por la voluntad* y *la voluntad entiende,* aunque la esencia divina, su intelecto y su voluntad no se distingan, como tampoco el alma difiere del intelecto y de la voluntad. El franciscano se

---

[174] *Aliter autem dicitur subiectum, quia est pars propositionis praecedens copulam, de quo aliquid praedicatur, sicut in ista propositione 'homo est animal', 'homo' est subiectum, quia de homine praedicatur animal—pero de otro modo se dice sujeto porque es la parte de la proposición que antecede a la cópula, de lo que algo se*

muestra orgulloso y un poco impositivo de este método lógico – lingüístico, con el cual puede desestimar problemas irrelevantes que han ocupado a muchos, a la vez que le permite centrarse en aquellos que sí son importantes:

De aquí que en tales [casos] considero que hay más una dificultad verbal, que depende de la lógica, que real. Por esto, quienes ignoran la lógica inútilmente llenan innumerables volúmenes acerca de tales cosas, suscitando dificultades donde ninguna existe, y abandonando dificultades que deberían investigar[175].

Respecto del tercer modo hay que solucionar todavía una dificultad. El autor es muy claro en señalar que estos nombres abstractos, que incluyen un sincategorema o locución adverbial, se han instituido a voluntad. Más aún, precisa que son escasos en el habla diaria, aunque no en el lenguaje culto de los eruditos[176]. Sin embargo, ello no quiere decir—como se verá en seguida—que estos nombres sean propios del lenguaje hablado o escrito. Si así fuera, no se entendería la preocupación de Ockham por mostrar que la aplicación del principio de sustitución no lleva en estos casos a proposiciones verdaderas, sino falsas, lo que indica que los nombres así sustituidos no son sinónimos; luego no puede prescindirse de ellos en el lenguaje mental. La complicación es superficial, pues proviene de la creencia de que al abstracto así instituido no le corresponde un concepto en el lenguaje mental. Pero en un capítulo posterior[177], Ockham indicará con claridad que hay nombres impuestos que tienen su correspondiente concepto.

[95] El cuarto modo como se relacionan los nombres abstractos y concretos se da cuando el abstracto supone solo por muchos tomados simultáneamente, pero el concreto

---

predica, como en esta proposición 'el hombre es animal', 'hombre' es el sujeto porque animal se predica del hombre. SL, I, c.30, 92.

[175] *Unde in talibus magis reputo difficultatem vocalem, dependentem ex logica, quam realem. Propter quod nescientes logicam quaternos innumeros circa talia inutiliter replent, facientes difficultatem ubi nulla est, et deserentes difficultatem quam investigare deberent. SL,* I, c.8, 31.

[176] *Est autem advertendum quod quamvis in vulgari locutione abstracta talia, aequivalentia multis dictionibus talibus in significando, raro vel numquam locum habeant, in dictis tamen philosophorum et sanctorum frequenter inveniuntur abstracta usitata sic accipi—pero hay que advertir que aunque en el habla ordinaria tales abstractos, que en la significación equivalen a muchas de tales expresiones, rara vez o nunca se usen, sin embargo, en las expresiones de los filósofos y de los santos con frecuencia se hallan usados abstractos que se toman así. SL,* I, c.8, 31.

[177] Cf. *SL,* I, c.11, 38-41. El tema se expondrá en detalle más adelante; cf. sección § 21.

supone por uno solo[178]. Los ejemplos aquí son *pueblo* y *popular*, *plebe* y *plebeyo*, *número* y *numerado*, de los cuales el primero supone por muchos tomados al tiempo, mientras que el segundo supone solo por uno.

De la exposición de los cuatro modos como se dan los nombres abstractos y concretos se colige cuáles de ellos pertenecen al lenguaje mental y al lenguaje hablado o escrito, y cuáles solo a este último. Es clara la razón, pues si se aplica el principio de sustitución, partiendo de una proposición verdadera se arriba a una falsa cuando en ella se sustituye el concreto por el abstracto o viceversa, en el caso de los concretos y abstractos que pertenecen al primero, tercero o cuarto modos, pero no al segundo, pues los que se dan en este son sinónimos. En consecuencia, los demás no son sinónimos y se presentan también en el lenguaje mental[179].

Como se acaba de mencionar, en la consideración de los nombres abstractos y concretos Ockham hace una contribución importante a su teoría de la significación. Hay que tomar en cuenta, primero que todo, que no son sinónimos más que los nombres del segundo modo[180], teniendo cuidado Ockham en señalar que los

[96] nombres del tercer modo significan lo mismo y suponen por lo mismo, pero no se pueden predicar uno de otro en una proposición verdadera, a la vez que pueden predicarse de algo distinto—verificándose el cumplimiento de estas condiciones adicionales mediante el recurso al principio de sustitución. Como no cumplen el principio de sustitución, estos nombres del

---

[178] *Unde quaedam sunt abstracta quae non supponunt nisi pro multis simul sumptis, concreta autem pro uno solo verificari possunt—así, algunos son abstractos que no suponen sino por muchos tomados al tiempo, pero los concretos pueden verificarse de uno solo. SL*, I, c.9, 34.

[179] *Circa secundum dico quod concretum et abstractum primo modo, tertio et quarto ita conveniunt nominibus mentalibus sicut vocalibus, et per consequens talia nomina mentalia variantur per talia concreta et abstracta—acerca de lo segundo digo que concreto y abstracto en el primer modo, en el tercero y en el cuarto convienen tanto a los nombres mentales como a los hablados, y en consecuencia tales nombres mentales cambian según tales concretos y abstractos. Quodl V*, q.9, 517.

[180] **[n. 177]** Leffler es inexacto en este punto, pues hablando de los nombres del tercer modo dice: *Es ist die Klasse der Abstrakta, deren Intension synkategorematische oder andere adverbiale Bestimmungen beinhaltet, in denen Konkreta vorkommen, und die damit nur in diesem speziellen Sinn mit diesen Konkreta synonym sind.* Leffler 1995, 178.

Kaufmann introduce también una noción que no ayuda a aclarar el pensamiento ockhamiano en este punto, sino que lo complica, al entender el concepto amplio de sinonimia como una *sinonimia referencial*, pues tendrá que aceptar, entonces, que los abstractos y concretos del tercer modo son sinónimos referenciales que no cumplen el principio de sustitución: *Dies sind die hier vorgestellten Weisen—also: Nicht – Synonymie, referentielle Synonimie mit wechselseitiger Prädizierbarkeit und Austauschbarkeit* salva veritate *sowie referentielle Synonymie ohne Austauschbarkeit—un zusätzlich der Fall, daß die Abstrakta nur für viele zugleich stehen können.* Kaufmann 1994, 30.

tercer modo no son sinónimos, *así* signifiquen lo mismo y supongan por lo mismo. Los análisis semánticos que requiere la aplicación de la noción amplia de sinonimia se refieren entonces a las condiciones adicionales de predicación, que se condensan en el principio de sustitución. Así, dos nombres pueden significar lo mismo y suponer por lo mismo sin ser sinónimos, al no poderse predicar uno del otro y al poderse predicar cada uno de algo distinto. Ello quiere decir que una *teoría de la significación* en Ockham incluye no solo las *propiedades extensionales* de la significación y de la suposición, sino también las *condiciones intensionales* de la predicación. En el caso de nombres que no son sinónimos, estas condiciones intensionales apuntan a la presencia en el alma de *conceptos* distintos, pues es un punto constante en Ockham que los nombres sinónimos se subordinan siempre a un solo concepto.

§ 16 La teoría de la significación

Así, ha llegado el momento de hacer algunos ajustes o correcciones a la doctrina estándar sobre la significación en Ockham. Para esta doctrina, la teoría de la significación se agota en las propiedades de la significación y de la suposición, de las cuales solo la última es referencial[181]. Sin embargo, si por *referencia* se entiende el

[97] objeto del mundo que es correlato de un signo lingüístico[182], hay que aceptar que tanto la suposición *como* la significación son referenciales. La limitación esbozada por la doctrina

---

[181] **[n. 178]** Es imposible hacer aquí una revisión de toda la literatura al respecto. Consideraré, a modo de ilustración, algunos de los autores más conocidos:

Panaccio: *La signification est une relation qui associe à chaque signe considéré hors contexte un ou plusieurs individus de l'univers [...] La supposition d'une terme, c'est, dirait-on aujourd'hui, la fonction référentielle de ce terme pris en contexte propositionnel.* Panaccio 1991, 26, 35. En este sentido, la significación tiene también una función referencial.

Spade: *What sort of relation is supposition? Well, the first thing we can say about it is that supposition is a semantic relation. To a first (but pretty good) approximation, supposition in this first part of the theory is what nowadays we call "reference". It is the relation between the term used in a proposition and the things those terms are used to talk about in that proposition [...] How does supposition differ from signification? After all, both are semantic relations of terms to things.* Spade 1996, 243, 245. La pregunta a Spade es: ¿por qué llamar referencial a la suposición, si tanto la suposición como la significación refieren a las cosas? Difieren en el contexto proposicional, que la suposición tiene y la significación no, y en que la significación se requiere para la suposición, pero ello no hace que la significación *no* sea referencial.

[182] **[n. 179]** *Now it might be supposed that the common object of people's thoughts are simply the* referents *of their terms, that is, the objects* in the world *picked out by the terms or internal representations, for example, in the case of 'city' all the particular cities in the world (this is a view defended by some proponents of theories of 'direct reference').* Rey 1994, 186.

estándar ha llevado a considerar que la teoría ockhamiana es puramente extensionalista y que en ella no hay cabida para aspectos intensionales[183]. Algunos intérpretes recientes[184] han querido rescatar ciertos aspectos intensionales de la semántica ockhamiana, sin que sus argumentos hayan sido concluyentes[185] o convincentes[186]. Sin

[98] embargo, la consideración cuidadosa de la noción de sinonimia y su aplicación al caso de los nombres abstractos y concretos ha puesto de presente que para Ockham hay un aspecto adicional al de la pura referencia que contribuye a la determinación semántica de un nombre. La determinación de este aspecto no es fácil, pues Ockham lo expresa en las reglas de la predicación, que se sintetizan en el principio de sustitución. El examen detallado de la sinonimia muestra que dos nombres—del tercer modo, por ejemplo—pueden referirse a lo mismo y no ser sinónimos. Por esto, pueden darse también en el campo mental, como dos conceptos distintos. Ahora bien, estos dos conceptos refieren a lo mismo; pero, evidentemente, no son sinónimos, pues ello se excluye por el principio de economía. Luego, como conceptos,

---

[183] **[n. 180]** *When logicians speak of the extension of a predicate such as, for example, 'is a horse', they have in mind the set of creatures that this predicate picks out. But in addition to its extension, a predicate can be understood to have an intension, some feature—grasped by anyone who has linguistic mastery of the predicate—that determines the extension.* Guttenplan 1994b, 374.

[184] Leffler 1995, 89-101 y 180-187; Dufour 1989,126-129 y 256ss.

[185] **[n. 182]** *Dieser theoretische Vorrang der Extension in Ockhams Sprachtheorie spiegelt sich praktisch in der fast ausschließlichen Behandlung extensionaler Themen in seiner Sprachphilosophie.* Leffler 1995, 80.

Leffler se centra, por un lado, en el examen de las expresiones *sensus, de virtute sermonis* y *usus loquentium,* para mostrar cómo el sentido de una expresión idiomática puede cambiar por el uso que le dé, tanto la comunidad lingüística, como un autor particular. No estar atento a esto puede conducir a innumerables errores. De allí sigue la máxima—intensional, según Leffler—que Ockham expresa así: *Et certe, sermones authentici non sunt sumendi in sensu quem faciunt, sed in sensu secundum quem fiunt et dicuntur—y ciertamente, los textos de los autores no deben tomarse en el sentido que hacen, sino en el sentido en el que fueron hechos y expresados. ExPrae,* c.13, 6, 259. No me parece, sin embargo, que este sea el sentido de una consideración intensional del lenguaje.

Por otro lado, Leffler asocia la definición nominal a la intensión. Este aspecto me parece importante, y sobre él volveré cuando trate de las definiciones.

[186] **[n. 183]** *In seiner* Summa Logicae I, *c.33 führt Ockham vier Wortbedeutungen von* significatio *aus, von denen die beiden ersten teilweise mit der modernen Behandlung der Intensionen seit Carnap zusammenfallen*. *Grob gesagt, wird die Extension von "rot" durch alle roten Gegenstände dieser Welt bestimmt, die Intension von "rot" hingegen durch die Extensionen in allen möglichen Welten. Hier wäre der Begriff von Extension oder Referenz* primitiv *und der Begriff von Intension wäre aus diesem und Modalbegriffen abgeleitet.* Dufour 1989, 126s. No me parece que la propuesta de Dufour—de una semántica de mundos posibles como modo de determinar la intensión de un nombre—sea plausible *tal como él la propone.* Hay que tomar en cuenta que un nombre en Ockham significa *todos* sus referentes, y no uno más que otro, por lo que no puede limitarse la extensión a los referentes de este mundo, mientras que la intensión comprendería los referentes de todos los mundos posibles. La propuesta de Dufour mezcla, sin el debido cuidado, elementos de la teoría de Carnap (intensión) con elementos de las teorías de Kripke y de Putnam (intensión y mundos posibles).

es decir, como actos de entender, difieren, y aunque se refieren a lo mismo, cada uno de ellos expresa ese referente de modo distinto. Este es, pues, el aspecto intensional de la teoría de la significación de Ockham, que se completa en forma decisiva en sus elementos básicos.

[99] La teoría ockhamiana de la significación puede ahora presentarse de modo más comprehensivo; incluye las propiedades de la significación y la suposición, y la determinación intensional del concepto. Un concepto significa en forma primaria, natural y extensional; sin embargo, como acto de entender, aprehende de un modo determinado aquello que significa, lo que constituye el aspecto intensional de la significación. Finalmente, en contextos proposicionales, un concepto, entendido ahora como término, tiene un significado extensional, pero solo por su relación con el otro término de que se compone la proposición. Respecto de los nombres del lenguaje hablado, el esquema de la teoría de la significación es el siguiente: una palabra significa en forma secundaria, instituida y extensional; que significa en forma secundaria quiere decir que, en la significación, mantiene una dependencia del concepto al cual se ha subordinado en el momento de la institución. Ahora se comprende que esta subordinación es de orden intensional, pues la palabra por sí misma no puede determinar el modo como significa aquello que significa; esto solo se puede lograr en un acto del entendimiento o, lo que es lo mismo, la dimensión intensional es propia de los conceptos, y la palabra solo la posee en forma derivada. La propiedad de la suposición se da en las palabras en forma parecida a como se da en los conceptos.

Una teoría de la significación en la que se reconoce este aspecto intensional esclarece también por qué dos palabras del lenguaje hablado son sinónimas, a saber, porque tienen la misma extensión *y* la misma intensión, de donde se sigue que están subordinadas a un mismo concepto. En este contexto quizá vale la pena hacer alusión al motivo del engaño, ya mencionado cuando se presentó la noción de sinonimia amplia. Dice allí Ockham que, en este sentido, dos nombres son sinónimos cuando simplemente significan lo mismo en todos los modos y con el mismo modo de significación, aunque no todos los usuarios del lenguaje crean que son sinónimos, sino que, engañados, estiman que no lo son, como sucede con *Dios* y *deidad.* Ya se precisó que la noción amplia de sinonimia requiere el análisis semántico para determinar cuándo se da respecto de dos nombres particulares, en vista de que el uso no es aquí un indicador fiable. Si un usuario piensa que *Dios* significa un todo y *deidad* una parte de ese

todo, en su mente estas palabras estarán subordinadas a dos conceptos distintos, haciendo imposible su sinonimia.

[100] Evidentemente, *para él* no son sinónimas[187]; lo que no quiere decir que para el filósofo que efectúa su análisis semántico dichas palabras no sean en sí mismas sinónimas[188].

§ 17 Equivocidad

Unos capítulos adelante Ockham trata el caso inverso al de la sinonimia, que es el de la equivocidad[189]. La consideración de los términos unívocos y equívocos puede servir, entonces, para completar la discusión sobre la sinonimia.

Ockham precisa, primero que todo, que

[101] *solo la palabra u otro signo instituido a voluntad es equívoco o unívoco, y por eso una intención del alma o un concepto no es equívoco o unívoco propiamente hablando*[190].

La equivocidad y la univocidad se presentan, como la sinonimia, únicamente en el campo del lenguaje hablado o escrito, siendo nociones semánticas que no tienen cabida en el

---

[187] **[n. 184]** Quien levanta la objeción es Spade: *Here Ockham tells us that, in the sense in which he normally uses the term, it is possible for us to be mistaken about whether expressions are synonymous. But how can that be, if spoken and written synonyms are subordinated to the very same thought in the mind? To use the one term involves exactly the same mental events as using the other term does, so that it is hard to see how anyone could be mistaken about the terms.* Spade 1996, 97. En realidad toda la objeción está mal formulada. Ockham insiste en que quienes consideran que estos nombres no son sinónimos están engañados, luego justamente sus actos mentales en relación con tales nombres diferirán—si no, no estarían engañados—, de lo que se sigue que *para ellos* no son sinónimos. Spade se pregunta cómo se puede llegar al engaño si son sinónimos; Ockham, en cambio, plantea que, como están engañados, no los consideran sinónimos.

[188] **[n. 185]** No puede ocultarse el parecido de la posición ockhamiana aquí descrita con la propuesta de Putnam sobre una división del trabajo lingüístico: en una comunidad de hablantes debe haber siempre expertos que fijen la referencia de los nombres, no porque todos los usuarios se atengan *de facto* a dicha fijación—puede muy bien suceder que yo no distinga los olmos de las hayas, como puede suceder que yo confunda la extensión de las palabras *Dios* y *deidad*—sino porque, caso de requerirse, habrá alguien que puede determinar inequívocamente la referencia—es decir, distinguir un olmo de un haya, o levantar la confusión en torno a Dios y deidad. Cf. Putnam 1975b.

[189] **[n. 186]** El tema de la equivocidad y la univocidad se mencionan escuetamente en la bibliografía estándar sobre Ockham. La presentación más completa del tema se halla en Leffler 1995, 198-210. Esta consideración exhaustiva me excusa de entrar en detalles textuales y técnicos que, además de ser una repetición, distraerían la atención del punto en cuestión—la relación entre el lenguaje mental y el lenguaje hablado, y la determinación de los constitutivos básicos de cada uno.

[190] *Sola vox vel aliud signum ad placitum institutum est aequivocum vel univocum, et ideo intentio animae vel conceptus non est aequivocus nec univocus proprie loquendo. SL*, I, c.13, 44.

lenguaje mental. Sin embargo, en la medida en que la semántica del lenguaje hablado o escrito depende de la semántica del lenguaje mental, estas propiedades—es decir, la equivocidad, la univocidad, y también la sinonimia—dependen de las relaciones que los términos hablados y escritos guardan con los correspondientes términos mentales. En la sinonimia, varias palabras están subordinadas a un mismo concepto; en la equivocidad, una misma palabra se está subordinando a varios conceptos distintos[191]; en la univocidad, una palabra se subordina a un solo concepto[192]. Así, pues, sinonimia y equivocidad se presentan como propiedades opuestas al invertirse la relación de subordinación de *varios a uno* a *uno a varios;* pero *ambas* se presentan como opuestas a la univocidad, en la medida en que esta propiedad fija la subordinación en una relación de *uno a uno.*

La equivocidad puede ser de dos clases, según la relación que se dé entre la subordinación de la palabra a los diferentes conceptos que le son superiores. Así, la subordinación de la palabra a los distintos conceptos puede ser casual, a saber,

cuando una palabra se subordina a varios conceptos, y se subordina a uno como si no se subordinara a otro y significa una cosa como si no significara otra, como sucede con el nombre 'Sócrates', que se impone a muchos hombres[193].

[102] Pero una palabra puede subordinarse a varios conceptos cuyos significados están relacionados de algún modo, relación que es la causa de que la palabra se imponga para significar aquellos distintos significados y, por lo tanto, para que esté subordinada a varios conceptos igualmente distintos—aunque relacionados. En este caso se habla de equivocidad por determinación[194].

---

[191] *Est autem vox illa aequivoca quae significans plura non est signum subordinatum uni conceptui, sed est signum unum pluribus conceptibus seu intentionibus animae subordinatum—pero la palabra equívoca es aquella que significando varias cosas no es un signo subordinado a un concepto, sino que es un signo subordinado a varios conceptos o intenciones del alma. SL,* I, c.13, 45.

[192] *'Univocum' autem dicitur omne illud quod est subordinatum uni conceptui, sive significet plura sive non—pero se llama 'unívoco' todo aquello que está subordinado a un concepto, sea que signifique varias cosas o no. SL,* I, c.13, 46.

[193] *Quando vox pluribus conceptibus subordinatur, et ita uni ac si non subordinaretur alteri et ita significat unum ac si non significarte aliud, sicut est de hoc nomine 'Sortes', quod imponitur pluribus hominibus. SL,* I, c.13, 45.

[194] *Aliud est aequivocum a consilio, quando vox primo imponitur alicui vel aliquibus et subordinatur uni conceptui et postea propter aliquam similitudinem primi significati ad aliquid aliud vel propter aliquam aliam rationem imponitur illi alteri, ita quod non imponeretur illi alteri nisi quia primo imponebatur alii, sicut est de*

§ 18 El lenguaje mental y el latín

Ockham manifiesta en este punto una gran sensibilidad para identificar los elementos contingentes e históricos de las lenguas, y para darles cabida en su teoría semántica, así esta esté basada en el lenguaje mental al que no tocan tales vicisitudes. Esta actitud se muestra con mayor claridad, si se quiere, en las consideraciones finales, donde hace varias precisiones importantes. La división de los términos en equívocos y unívocos corresponde, primero, tanto a los nombres como a las demás partes de la oración[195], siendo así, entonces, una característica general del lenguaje hablado y escrito. Además, dada la existencia de varias lenguas o idiomas, un término puede ser

[103] unívoco en cada una de ellas por separado, pero equívoco cuando se lo considera en las dos a la vez[196], lo que muestra que no se trata de una división nítidamente lógica[197] sino que

---

hoc nomine 'homo'. Primo enim imponebatur ad significandum omnia animalia rationalia, ita quod imponebatur ad significandum omne illud quod continetur sub hoc conceptu 'animal rationale', postea autem utentes, videntes similitudinem inter talem hominem et imaginem hominis, utebantur quandoque hoc nomine 'homo' pro tali imagine , ita quod nisi hoc nomen 'homo' fuisset primo impositum hominibus, non uterentur nec imponerent hoc nomen 'homo' ad significandum vel standum pro tali imagine; et propter hoc dicitur 'aequivocum a consilio'—otra es equívoca por determinación, cuando una palabra primero se impone a alguna cosa o cosas y se subordina a un concepto y después, por alguna semejanza con el primer significado, [se impone] a alguna otra cosa o por alguna otra razón se impone a aquella otra cosa, tal que no se impondría a aquella otra sino porque primero se había impuesto a la otra, como [sucede] con el nombre 'hombre'. Pues primero se había impuesto para significar todos los animales racionales, por lo que se imponía para significar todo aquello contenido bajo este concepto 'animal racional', pero después los usuarios, viendo la semejanza entre tal hombre y la imagen de un hombre, usaron en ocasiones este nombre 'hombre' para tal imagen, de tal modo que si no se hubiese impuesto primero este nombre 'hombre' a los hombres, no se habría usado ni se habría impuesto este nombre 'hombre' para significar tal imagen o para estar por ella; y por esto se llama 'equívoco por determinación'. SL, I, c.13, 45.

195 *Talis autem divisio non tantum competit nominibus sed etiam verbis et universaliter cuilibet parti orationis, immo etiam sic quod aliquid potest esse aequivocum eo quod potest esse diversarum partium orationis, puta tam nomen quam verbum vel tam nomen quam participium vel adverbium, et sic de aliis partibus orationis—pero tal división no compete solo a los nombres sino también a los verbos y en general a cualquier parte de la oración, más aún, también algo puede ser equívoco porque puede estar en diversas partes de la oración, es decir, porque es tanto nombre como verbo, o tanto nombre como participio o adverbio, y así las otras partes de la oración. SL,* I, c.13, 46.

196 **[n. 193]** Por poner un ejemplo trivial, la palabra *es* en español, que es una de las conjugaciones del verbo *ser*, y ningún hablante competente de este idioma lo confunde con nada más. Es, pues, unívoco dentro del español. Y es también unívoco dentro del alemán, idioma en el que es uno de los pronombres personales de la tercera persona del singular, y ningún hablante competente de esta lengua considera que sea algo más. Pero para quien entiende los dos idiomas, la palabra misma, en su sonoridad y en su escritura, es equívoca, pues se subordina a dos conceptos distintos por completo.

197 *Est autem intelligendum quod ista divisio terminorum per aequivocum et univocum non est simpliciter per opposita, ita quod haec sit omnino falsa 'aliquod aequivocum est univocum', immo vera est, quia vere et realiter eadem vox est aequivoca et univoca sed non respectu eorundem—pero hay que entender que esta división de los términos en equívocos y unívocos no se da simplemente en opuestos, de tal modo que esta*

depende de consideraciones particulares que los diferentes hablantes hagan o estén en capacidad de hacer[198]. Ello indica que una teoría propia de la significación tiene el lenguaje mental como su objeto por excelencia y que cuando se desciende al terreno del lenguaje hablado y escrito, que es el terreno de las lenguas particulares, hay que recurrir a determinaciones semánticas adicionales, no siempre precisas, con el fin de explicar su capacidad de significación. Esta inflación de la semántica del lenguaje hablado y escrito respecto de la semántica del lenguaje mental permite ver que Ockham está muy consciente de las características propias de cada sistema lingüístico, que a cada uno lo considera en forma diferente según la razón de su objeto, y que es simplista y apresurado estatuir el lenguaje mental como el mero precipitado lógico del latín, como quiso presentarlo Geach en su crítica al lenguaje mental ockhamiano[199].

[104] La posición simplificadora y reduccionista de Geach fue criticada con razón por Trentman, en un artículo ya clásico[200], que habría de encauzar la investigación posterior sobre el lenguaje mental ockhamiano. Trentman precisa, como base de su crítica, que Ockham nunca menciona que la sinonimia sea el criterio para decidir acerca de la estructura del lenguaje mental sino que es, más bien, una consecuencia del criterio[201], que él identifica como la

---

proposición sea siempre falsa 'algo equívoco es unívoco', más aún es verdadera, porque verdadera y realmente la misma palabra es equívoca y unívoca, pero no respecto de las mismas cosas. SL, I, c.13, 46.

[198] *Unde si sit aliqua dictio diversorum idiomatum, manifestum est quod potest esse univoca in utroque idiomate. Unde ille qui sciret alterum idioma tantum, nullam propositionem in qua poneretur distingueret, scienti tamen utrumque idioma est aequivoca. Unde scientes utrumque idioma in multis casibus distinguerent propositiones in quibus talis dictio poneretur, et ita idem terminus est uni univocus et alteri aequivocus—de aquí que si hay alguna expresión en diversos idiomas, es claro que puede ser unívoca en cada uno de ellos. Así, aquel que supiera solo uno de los dos idiomas no distinguiría ninguna proposición en la que se pusiera la expresión; sin embargo, para quien sabe ambos idiomas es equívoca. De aquí que quienes saben ambos idiomas distinguirán en muchos casos las proposiciones en las que tal expresión se ponga, y, por lo tanto, el mismo término es unívoco para uno y equívoco para otro. SL,* I, c.13, 46.

[199] **[n. 196]** *Ockham's criterion for transferring Latin grammatical terms to Mental was very simple-minded. Nouns of different declensions, or verbs of different conjugations, may be synonyms, and then presumably correspond to the same Mental noun or verb; so there is no reason to ascribe differences of declension or conjugation to Mental words. But a change of case or number or voice may quite alter the sense of a Latin sentence; so mental words must have case, number, and voice. [...] He [Ockham] merely transfers features of Latin grammar to Mental, and then regards this as explaining why such features occur in Latin—they are needed there if what we say inwardly in Mental is to be outwardly got across to others in Latin. But clearly nothing is explained at all. Presumably Ockham's reasons for thinking that the supposed grammar of mental had explanatory force were that Mental is a natural and universal language, and that Mental words, unlike Latin words, are immaterial entities.* Geach 1957, 102.

[200] Trentman 1970.

[201] **[n. 198]** *Geach does not indicate which texts might support his citation of synonymy as Ockham's criterion. In those places where Ockham does discuss the differences between the grammatical structure of Latin and that of*

necesidad de la descripción[202]. Este criterio corresponde así a lo que arriba he llamado *el criterio semántico de la necesidad de la expresión,* aunque me parece que Trentman va muy lejos o muy rápido—esto habrá que decidirlo luego—cuando le asigna a este criterio el propósito de constituir un lenguaje ideal, que ofrezca una descripción verdadera y completa del mundo[203]. De todos modos, Trentman acierta al develar uno de los errores más gruesos de Geach, cual es su acusación a Ockham de que este quiere explicar las características gramaticales del latín apelando al lenguaje
[105] mental dado que este es inmaterial[204]. En relación con esto, hay que anotar que en Ockham es muy claro que el medio donde se da el lenguaje es de importancia solo secundaria tanto para la significación como para la suposición, aunque no puede decirse que sea totalmente irrelevante, porque entonces no se entenderían los aspectos intensionales del lenguaje a los que se hizo alusión al tratar de los nombres abstractos y concretos. En este respecto debo distanciarme tanto de Geach—para quien lo importante semánticamente es la estructura del lenguaje, que no le reconoce a Ockham—como de Trentman—quien coincide en que lo importante semánticamente es la estructura del lenguaje, y se lo reconoce a Ockham—, pues, siendo la estructura importante, no puede agotar la semántica del lenguaje, como quedó claro en la exposición de la noción de sinonimia. En relación con este punto, hay que indicar, para concluir, que Geach monta su crítica a Ockham sin tomar en cuenta para nada sus elaboradas anotaciones acerca de la sinonimia; es decir, toda su argumentación se basa en la idea del sentido común de la misma. Trentman no señala esta deficiencia adicional en su demoledor artículo.

Mental, he mentions synonymy, not as a criterion for identifying differences, but rather in his discussion of the consequences of the criterion he has already given. Trentman 1970, 587.

202 **[n. 199]** *The criterion, then, is indispensability for description, and it is applied by asking about any grammatical distinction whether its use makes a difference in the truth value of propositions.* Trentman 1970, 588.

203 **[n. 200]** *Ockham's real criterion, then, for admitting grammatical distinctions into Mental amounts to asking whether the distinctions in question would be necessary in an ideal language—ideal for a complete, true description of the world.* Trentman 1970, 589.

204 **[n. 201]** *It should be clear that Ockham simply has no concern to explain why certain features occur in Latin; his concern is with the grammar of an ideal language, whether expressed in Latin, Greek, or whatever. He has no interest in explaining Latin grammar for its own sake so he can hardly be accused of explaining it by invoking itself.* Trentman 1970, 589.

Así, pues, aceptando que el criterio básico para la determinación de la estructura del lenguaje mental es la necesidad de la expresión, de donde deriva, junto con el principio de economía, la exclusión de sinónimos del ámbito mental, se constata que la noción de sinonimia expone la importancia de la intensionalidad como el reverso de una teoría de la significación cuyo anverso, la extensionalidad, suele considerarse que agota la semántica ockhamiana.

Como recapitulación de esta sección puede decirse que el procedimiento para determinar las partes y estructura del lenguaje mental se basó en el criterio de la necesidad de la expresión que, a su vez, se presentó relacionado con la noción de sinonimia. Ello
[106] condujo al examen detallado de esta propiedad semántica del lenguaje hablado y escrito, y a su aplicación en el caso de los nombres abstractos y concretos, gracias a lo cual se pudo identificar una propiedad de la semántica ockhamiana—la intensionalidad—que completa decisivamente su teoría de la significación. Estas reflexiones en el contexto de la sinonimia llevaron a la consideración de las nociones asociadas de equivocidad y univocidad que, junto con aquella, constituyen propiedades semánticas del lenguaje hablado y escrito, lo que es un índice de la sensibilidad ockhamiana para reconocer las diferencias semánticas de conjuntos diferentes de signos, así el conjunto de los signos mentales tenga para él una prelación teórica.

§ 19 Nombres absolutos y connotativos

Ockham establece una división adicional, muy importante, entre los nombres, y distingue así entre los absolutos y los connotativos[205], para cuya cabal comprensión hay que recurrir también a las nociones de definición y descripción[206]. Son nombres absolutos

aquellos que no significan algo principalmente y otra cosa o lo mismo secundariamente, sino que aquello que se significa con aquel nombre se significa del mismo modo primario, como es claro de este nombre 'animal', que no significa sino bueyes, asnos y

[205] Cf. *SL*, I, c.10, 35-38; *Quodl V*, q.25, 582-584.
[206] Cf. *SL*, I, cc.26-29, 84-91; *Quodl V*, q.19, 553-557.

hombres, y así con los demás animales, y no significa uno de un modo primario y otro de un modo secundario[207].

De donde se infiere qué son los nombres connotativos, a saber, aquellos que significan algo primariamente y algo secundariamente[208]. El análisis ockhamiano pone de presente que está
[107] entendiendo la significación primaria y secundaria asociada a los casos de los términos que aparecen en la definición del nombre respectivo; así, por ejemplo, el nombre connotativo

significa propiamente uno de modo primario y otro de modo secundario, y uno en [caso] recto y otro en [caso] oblicuo. Y tal nombre tiene propiamente una definición nominal[209].

Así, un nombre connotativo tiene definición nominal, pues significa algo en caso recto y algo en caso oblicuo[210], y esto último ocurre porque significa algo de modo primario y algo de modo secundario, que es en últimas la razón por la que se llama *connotativo.* De las explicaciones y de los ejemplos de Ockham se sigue, en efecto, que la noción de *connotar* es la de una significación adjunta y secundaria a la significación primera del término. Así, por ejemplo, el verbo significa no solo la acción sino también el tiempo en el que la misma tiene lugar:

Pues aunque 'carrera' y 'corre' signifiquen lo mismo, sin embargo, como 'carrera' es nombre no cosignifica el tiempo; pero como 'corre' es verbo, cosignifica el tiempo, pues denota que la carrera es ahora y no que fue ni que será[211].

---

[207] *Nomina mere absoluta sunt illa quae non significant aliquid principaliter et aliud vel idem secundario, sed quidquid significatur per illud nomen, aeque primo significatur, sicut patet de hoc nomine 'animal' quod non significat nisi boves, asinos et homines, et sic de aliis animalibus, et non significat unum primo et aliud secundario. SL,* I, c.10, 35.

[208] *Nomen autem connotativum est illud quid significat aliquid primario et aliquid secundario—pero un nombre connotativo es aquel que significa algo primariamente y algo secundariamente. SL,* I, c.10, 36.

[209] *Nomen autem connotativum proprie significat unum primo et aliud secundario, et unum in recto et aliud in obliquo. Et tale nomen proprie habet definitionem exprimentem quid nominis. Quodl V,* q.25, 583.

[210] **[n. 207]** El caso recto es el nominativo; el caso oblicuo corresponde a cualquiera de los demás casos.

[211] *Nam licet 'cursus' et 'currit' idem significent, quia tamen 'cursus' est nomen, ideo non consignificat* tempus, *nam denotat cursum nunc esse et non quod fuit nec quod erit. ExPer,* I, c.2, 383.

De donde resulta que la significación y la cosignificación son propiedades semánticas diferentes, como lo ilustra la consideración de la significación y la cosignificación del tiempo:

Aquí hay que hacer notar, primero, que una cosa es significar el tiempo y otra cosignificar el tiempo. Pues algunos nombres significan el tiempo, como son 'día', 'año', 'mes', y los demás; pero no cosignifican el tiempo, pues tan bien se dice 'el año fue' o 'el año será' como 'el año es'; y cuando se da en una proposición, 'año' no
[108] *connota o cosignifica más un tiempo determinado que 'hombre' o 'asno'. Pero los verbos cosignifican el tiempo, pues al decir 'corre' se da a entender que la carrera es ahora, y así para los demás*[212].

Es claro, entonces, que connotar es lo mismo que cosignificar, lo que ayuda a evitar equívocos, en particular el de entender *connotar* como opuesto a *denotar*, pues ambas nociones reciben en Ockham determinaciones diferentes a las que se les otorgan en la filosofía contemporánea, donde corresponden a aspectos intensionales y extensionales respectivamente[213]. En el sistema ockhamiano, *connotar* es una propiedad semántica extensional, si bien diferente de *significar*. Cómo se relacionan estas dos propiedades es lo que quiere responder el apartado sobre los nombres connotativos.

Ahora bien, en este punto Ockham hace una asociación que no puede pasar desapercibida, al vincular la significación primaria al caso recto del nombre y la significación secundaria o cosignificación a sus casos oblicuos:

Y digo que difieren en que el concepto absoluto significa todos sus significados de modo igualmente primario y con un modo de significación, a saber, en recto, como es claro de este nombre 'hombre' y de los similares, ya que ['hombre'] significa todos los hombres de modo igualmente primario, y no de modo primario uno y de modo secundario otro, ni significa

---

[212] *Notandum est hic primo quod aliud est significare tempus et aliud consignificare tempus. Unde nomina quaedam significant tempus, cuiusmodi sunt 'dies', 'annus', 'mensis' et huiusmodi; sed non consignificant tempus, nam ita bene dicitur 'annus fuit' vel 'erit' sicut 'annus est'; nec 'annus' plus connotat vel consignificat tempus determinatum quando ponitur in propositione quam 'homo' vel 'asinus'. Sed verba consignificant tempus, nam sic dicendo 'currit' datur intelligi quod 'cursus' nunc est, et sic de aliis. ExPer,* I, c.2, 383.

[213] **[n. 210]** ***Denotation***, *the thing or things that an expression applies to; extension. The term is used in contrast with 'meaning' and 'connotation'.* Audi 1995, 189.

uno en recto y otro en oblicuo. Y tal nombre se predica con verdad de algo sin adición de término alguno en un caso oblicuo, tal como Sócrates es hombre, aunque no sea de hombre alguno. Y hablando con propiedad, tal nombre no tiene una definición nominal.

Pero el nombre connotativo significa propiamente uno de modo primario y otro de modo secundario, y uno en recto y otro en oblicuo. Y tal nombre tiene propiamente una definición nominal. Y no puede predicarse con verdad de alguno si a él no se le puede añadir **[109]** *con verdad un caso oblicuo. Un ejemplo de esto es el concepto 'blanco' y los similares, pues ['blanco'] significa de modo primario un sujeto y de modo secundario la blancura; significa el sujeto en recto y la blancura en oblicuo*[214].

Este texto es elocuente por sí mismo y debemos, por tanto, detenernos un momento en él. La significación primaria de un nombre se expresa en el caso recto o nominativo, mientras que la significación secundaria se expresa no solo en el caso nominativo sino también en uno de los demás casos o, como dice Ockham, en un caso oblicuo. Tal como el autor presenta la asociación entre la significación primaria y el caso recto, y entre la significación secundaria y el caso oblicuo, se trata de una relación intrínseca y propia entre el componente semántico y su modo de significación, este último, se recordará, hace alusión a los accidentes gramaticales que tienen relevancia semántica, es decir, que son comunes al lenguaje hablado y al lenguaje mental. La pregunta que se puede plantear con todo derecho es qué orden se da entre la significación primaria y el caso recto, y entre la significación secundaria y el caso oblicuo. Es decir, ¿significa *homo* a todos los hombres, y no a uno más que a otro, porque está en nominativo, o está en nominativo dado que significa a todos los hombres, y no a uno más que a

---

Sobre la propiedad ockhamiana de la denotación se hablará más adelante, a propósito del significado de las proposiciones.

[214] *Et dico quod differunt in hoc quod conceptus absolutus omnia sua significata significat aeque primo et uno modo significandi, puta in recto, sicut patet de hoc nomine 'homo' et consimilibus, quod significat omnes homines aeque primo et non primo unum et secundario alium, nec significat unum in recto et alium in obliquo. Et tale nomen vere praedicatur de aliquo sine additione cuiuscumque termini in casu obliquo, sicut Sortes est homo, quamvis non sit alicuius homo. Et tale nomen proprie loquendo non habet definitionem exprimentem quid nominis.*

Nomen autem connotativum proprie significat unum primo et aliud secundario, et unum in recto et aliud in obliquo. Et tale nomen proprie habet definitionem exprimentem quid nominis. Nec potest praedicari vere de aliquo nisi vere possit sibi addi casus obliquus. Exemplum est de hoc conceptu 'album' et consimilibus, nam significat primo subiectum, secundario albedinem; significat subiectum in recto et albedinem in obliquo. Quodl V, q.25, 583.

otro? La formulación de esta pregunta muestra inmediatamente su inadecuación, pues es evidente que *album*, aunque esté en nominativo, no significa solo de un modo primario, sino que también significa de un modo secundario. Una lectura más atenta del texto, y del pasaje correspondiente de la *Summa*, muestra que la significación primaria va asociada solo al caso recto, pero no del mismo nombre, sino de los términos de la oración que explicitan su significado; así también, la significación secundaria va asociada al caso recto de un término y al caso oblicuo de otro término en la oración que explicita su significado. Dicha oración explicativa del significado es la definición nominal, para el caso de los nombres
[110] connotativos, y la descripción, para el caso de los nombres absolutos, ya que estos no tienen definición nominal:

Pero un nombre connotativo es aquel que significa algo primariamente y algo secundariamente. Y tal nombre tiene propiamente una definición nominal, y con frecuencia es preciso establecer uno [de los términos] de aquella definición en nominativo y otro en un caso oblicuo[215].

Y Ockham explica a continuación cómo en la definición nominal de *blanco—algo que tiene la blancura*—una parte de la oración se da en nominativo—*algo*—y otra parte se da en un caso oblicuo, en particular, en acusativo—*la blancura*[216].

Los nombres absolutos no tienen definición nominal porque la definición nominal es única, mientras que de los nombres absolutos puede darse una pluralidad de oraciones que explicitan su significado:

Por ejemplo, 'ángel' es un nombre meramente absoluto, al menos si no es nombre de una ocupación sino solo de una sustancia. Y de este nombre no se da definición nominal alguna, pues uno explica qué significa este nombre así 'entiendo por ángel una sustancia

---

[215] *Nomen autem connotativum est illud quod significat aliquid primario et aliquid secundario. Et tale nomen proprie habet definitionem exprimentem quid nominis, et frequenter oportet ponere unum illius definitionis in recto et aliud in obliquo. SL*, I, c.10, 36.

[216] **[n. 213]** En español, que básicamente carece de casos, esto no es evidente; ello no quiere decir, sin embargo, que en este idioma no se distinga, dentro de una oración, *la función* de una expresión cuando agencia como sujeto y cuando agencia como uno de los complementos, que es el objeto de los casos en las lenguas que declinan. El caso acusativo y la función del complemento directo, por poner un ejemplo, coincidirán en el lenguaje mental ockhamiano.

separada de la materia'; otro así, 'ángel es una sustancia intelectual e incorruptible'; otro así, 'ángel es una sustancia simple que no entra en composición con otro'. Y tan bien explica uno *qué significa este nombre como otro*[217].

La significación primaria y secundaria de los nombres connotativos se da, entonces, muchas veces en relación con los casos de los términos que aparecen en su definición nominal, aunque no se

[111] puede decir que esta sea una relación necesaria, pues en ocasiones la definición nominal de un nombre connotativo contiene un término precedido de una negación en lugar de un caso oblicuo[218]. En los *Quodlibeta,* sin embargo, esta precaución ha desaparecido, y los nombres connotativos se caracterizan con toda claridad por la adjunción de un término en un caso oblicuo:

Cuandoquiera que un concepto connotativo se predica con verdad de algo, solo su abstracto puede convenientemente añadírsele en un caso oblicuo, pues nada es blanco si no es blanco por la blancura, ni cálido si no es cálido por el calor[219].

Así, pues, el nombre connotativo comprende en sí mismo una duplicidad que la definición nominal hace patente: gracias al significado secundario, el significado primario es lo que el nombre connotativo expresa; así, por ejemplo, gracias a la blancura, algo es blanco. El significado primario lo expresa un término en nominativo; el significado secundario, un término en un caso oblicuo. Es evidente que la teoría de los nombres connotativos puede tener implicaciones para la metafísica, que se mencionarán más abajo. Esto quiere decir que lo más importante para la determinación de un nombre como connotativo es que posea significados

---

[217] *Verbi gratia 'angelus' est nomen mere absolutum, saltem si non sit nomen officii sed tantum substantiae. Et istius nominis non est aliqua una definitio exprimens quid nominis, nam unus explicat quid hoc nomen significat, sic dicendo 'intelligo per angelum substantiam abstractam a materia'; alius sic 'angelus est substantia intellectualis et incorruptibilis'; alius sic 'angelus est substantia simplex, non componens cum alio'. Et ita bene explicat unus quid significat hoc nomen sicut alius. SL,* I, c.10, 36.

[218] *Omnes tales termini sunt vere connotativi, eo quod in eorum definitionibus exprimentibus quid nominis debet poni aliquid in recto et aliquid in obliquo, vel in recto cum negatione praevia—todos esos términos son ciertamente connotativos, puesto que en sus definiciones nominales debe ponerse algo en nominativo y algo en oblicuo, o en nominativo con una negación previa. SL,* II, c.12, 283.

[219] *Quandocumque conceptus connotativus vere praedicatur de aliquo, convenienter potest sibi addi suum abstractum in obliquo solum, quia nihil est album nisi sit album albedine, nec calidum nisi sit calidum calore. Quodl V,* q.25, 584.

distintos que no sean equivalentes. Estos distintos significados, uno de los cuales es primario, otro secundario, se expresan con las diferentes partes de la definición nominal, que se hallan por lo general en casos distintos.

Corresponde ahora determinar cuál es la clase de los nombres connotativos y examinar el tema de la definición.

En primer lugar, son nombres connotativos todos los concretos del primer modo de los nombres abstractos y concretos, pues

> *tales concretos significan una cosa en nominativo y otra en un caso oblicuo; es decir, en una definición nominal se debe colocar un* **[112]** *[término] nominativo, que significa una cosa, y otro [término] en un caso oblicuo, que significa otra cosa, como es claro de todos estos 'justo', 'blanco', 'animado', 'humano', y así de otros*[220].

Recordemos que estos nombres concretos y abstractos no son sinónimos, sino que sus significados se relacionan como sujeto y accidente, como todo y parte, o como dos cosas distintas. En estos casos, el abstracto correspondiente ocupará en la definición nominal el lugar del término oblicuo, como se ve en la definición de *animado: algo que tiene alma.*

Son también connotativos todos los nombres relativos, pues

> *siempre en su definición se colocan diversas cosas que de diversos modos significan lo mismo, o [significan] distintas cosas, como es claro de este nombre 'semejante'. Pues si se define 'semejante', debe decirse esto 'lo semejante es algo que tiene una cualidad tal como la tiene otro', o se debe definir de un modo parecido*[221].

En el caso de los relativos, la definición nominal se constituye, como es habitual, por la adjunción de un término en un caso oblicuo, solo que ahora, a diferencia de los primeros, el término que se añade no es el abstracto correspondiente al nombre connotativo:

---

[220] *Talia concreta significant unum in recto et aliud in obliquo; hoc est dictu, in definitione exprimente quid nominis debet poni unus rectus, significans unam rem, et alius obliquus, significans aliam rem, sicut patet de omnibus talibus 'iustus', 'albus', 'animatus', 'humanum', et sic de aliis. SL,* I, c.10, 37.

Pero cuando un concepto relativo se predica con verdad de alguno, siempre puede convenientemente añadírsele un caso oblicuo que no es su abstracto. Ejemplo de esto es 'señor', 'padre' y parecidos, pues Sócrates no es señor si no es señor de algún siervo, ni padre si no es padre de algún hijo, ni semejante si no a algo que tiene semejanza con él o una cualidad semejante, ni igual si no [a algo] que tiene [la misma] cantidad. Y así sucede con todos los nombres relativos[222].

Los nombres relativos son, pues, inferiores de los nombres connotativos, en el sentido de ser una parte de estos últimos. Pero también son connotativos los nombres del predicamento de la

[113] cantidad[223] y, en general, los nombres correspondientes a cualquiera de las otras categorías, diferentes de la sustancia y de la cualidad:

Más aún, quienes sostienen que cualquier cosa es una sustancia o una cualidad, tienen que sostener que todo lo contenido en los otros predicamentos, diferentes de la sustancia y de la cualidad, son nombres connotativos[224].

Naturalmente, como ya se mencionó al hablar de los nombres abstractos y concretos, es Ockham mismo quien sostiene que solo las sustancias y las cualidades poseen entidad ontológica propia, quedando las demás determinaciones categoriales reducidas a estas dos. A partir de esta convicción metafísica se explica que los nombres pertenecientes a categorías diferentes a la sustancia y a la cualidad sean todos nombres connotativos. Esta reducción quiere decir que en su definición nominal se hallará un término en nominativo, que hace referencia a

---

[221] *Semper in sua definitione ponuntur diversa idem diversis modis, vel distincta, significantia, sicut patet de hoc nomine 'simile'. Si enim definiatur 'simile', debet dici sic 'simile est aliquid habens qualitatem talem qualem habet aliud', vel aliquo modo consimili debet definiri. SL,* I, c.10, 37.

[222] *Sed quando conceptus relativus vere praedicatur de aliquo, semper potest sibi convenienter addi casus obliquus qui non est eius abstractum. Exemplum est de 'domino', 'patre' et consimilibus, quia Sortes non est dominus nisi sit alicuius servi dominus, nec pater nisi sit alicuius filii pater, nec similis nisi alicui habenti similitudinem vel consimilem qualitatem, nec aequalis nisi habenti quantitatem. Et ita est de omnibus relativis nominibus. Quodl V,* q.25, 584.

[223] *Talia etiam nomina sunt omnia nomina pertinentia ad genus quantitatis, secundum illos qui ponunt quantitatem non esse aliam rem a substantia et qualitate—también son nombres tales todos los nombres que pertenecen al género de la cantidad, según aquellos que dicen que la cantidad no es una cosa diferente de la sustancia y de la cualidad. SL,* I, c.10, 37.

[224] *Immo, qui ponunt quod quaelibet res est substantia vel qualitas, habent ponere quod omnia contenta in aliis praedicamentis a substantia et qualitate sunt nomina connotativa. SL,* I, c.10, 37s.

una sustancia o a una cualidad, y un término en un caso oblicuo, que expresa la determinación particular de dicho nombre bajo la categoría en cuestión.

Hay que hacer alusión en este punto a una encendida polémica entre distintos estudiosos del pensamiento ockhamiano, algunos de quienes sostenían que, dado su programa ontológico de reducir lo contenido bajo las otro ocho categorías a las categorías de sustancia o cualidad, era coherente pensar en una reducción equivalente al nivel del lenguaje del pensamiento, en el cual no habría, por lo tanto, nombres connotativos sino sólo absolutos[225]. A mí me parece que

[114] el examen más atento de esta cuestión ha dejado sentada la inaceptabilidad de esa tesis y que ya no se puede poner en duda la existencia de nombres connotativos en el lenguaje mental ockhamiano[226], lo cual quiere decir, además, que es vano buscar un paralelismo cerrado entre semántica y metafísica en Ockham. Las razones aducidas por los comentaristas para aceptar la presencia de nombres connotativos en el lenguaje mental pueden sintetizarse así:

- Ockham menciona explícitamente que nosotros podemos tener de una cosa uno o varios conceptos connotativos simples:

---

[225] **[n. 222]** Cf. Spade 1975a (*There are no simple connotative terms in mental language; all simple or non-complex concepts are absolute mental terms,* 67; *Secondary signification is not a new primitive notion introduced by connotation theory. Connotation theory [...] adds no new primitive notions to those already needed for the theory of absolute terms,* 76); Adams 1987, 319-327 (*Insofar as he holds to his claim that there is no synonym in the mental language, Ockham will be committed to the view that connotative terms in conventional language are subordinated to arrays of primitive syncategorematics and absolute terms in the mental language,* 323); Normore 1990a, 53-70 (*If mental language has no synonyms, then since a term and its nominal definition must be synonyms, there is no place in mental language for both. The terms which appear in the definition of a connotative term typically have other uses and so will usually be required for the expressive adequacy of mental language. It seems, then, though Ockham appears never to draw the conclusion explicitly, that if mental language has no synonyms it has no simple connotative terms,* 58).

[226] **[n. 223]** Cf. Panaccio 1991, 30-35 (*Le franciscain admit bel et bien l'existence dans l'esprit de concepts connotatifs simples et il reconnaît aussi en toutes lettres que la définition nominale complète de certains connotatifs—les termes relationnels en l'occurrence—comprend en général au moins un autre connotatif. Il faut, par conséquent, compter certains d'entre eux au nombre des concepts élémentaires et les traiter comme des termes primitifs,* 32); Michon 1994, 364-379 (*L'élimination des connotatifs de toute définition nominale (et donc celle des concepts connotatifs simples) n'est pas l'élimination de la connotation comme relation sémantique. Elle ne disparaît pas avec l'élimination des termes catégorématiques connotatifs, car elle est conservée par léxpression composée (la définition nominale) qui ne comporte pas de termes connotatifs,* 377); Goddu 1993, que revisa el estado de la cuestión y hace una crítica implacable a los análisis reduccionistas (*This essay argues that the standard, analytic accounts of Ockham on connotation have committed an error so serious and so fundamental that they are unable to appreciate, let alone explain, Ockham's theory of connotation and the absolutely indispensable role that connotative terms and concepts play in Ockham's discussion of basic concepts in natural philosophy such as motion, time, and place, as well as Ockham's treatment of mathematical concepts and the role of mathematics in natural philosophy,* 108s).

Digo que Dios puede ser conocido por nosotros por un concepto simple connotativo y negativo propio de él[227].

Digo que de la misma cosa puede haber varios conceptos simples denominativos en razón de la diversidad de sus [notas] connotativas[228].

[115]

- Además, los términos relativos se definen uno por relación al otro; luego, no son eliminables a favor de términos no connotativos:

Y hay que saber que un relativo puede definirse de modo completo o incompleto [...] Pero de modo completo no puede definirse sin su correlativo; de tal modo que 'padre' se defina como 'la sustancia sensible que tiene un hijo' o 'el animal que tiene un hijo'. Y por tal definición los relativos se definen mutuamente. Y esto no es inconveniente, ya que así como los relativos están simultáneamente en el intelecto, así también se imponen simultáneamente, y por esto no es inconveniente si se definen mutuamente[229].

- Tampoco es aceptable la opinión de que la definición del nombre connotativo es sinónima del mismo nombre, por lo que este debe eliminarse del lenguaje mental, que no admite sinónimos. Por el contrario, entre la definición y lo definido sí hay diferencias:

La definición no es idéntica a lo definido, pues la definición es una oración larga, mental, vocal o escrita, y en consecuencia no es realmente idéntica a una cosa fuera del alma ni a un término definido[230].

---

[227] *Dico quod Deus potest cognosci a nobis in conceptu simplici connotativo et negativo sibi proprio. Sent-I,* d.3, q.2, 405.

[228] *Dico quod eiusdem rei possunt esse plures conceptus simplices denominativi, et hoc propter diversitatem connotatorum. Sent-I,* d.3, q.3, 425.

[229] *Et est sciendum quod relativum potest definiri vel complete vel incomplete [...] Sed complete non potest definiri sine suo correlativo; ut definiatur sic 'pater est substantia sensibilis habens filium' vel 'est animal habens filium'. Et tali definitione relativa mutuo se definiunt. Nec est hoc inconveniens, quia sicut relativa sunt simul in intellectu, ita simul imponuntur, et propter hoc non est inconveniens si mutuo definiant se. SL,* III-3, c.26, 690.

[230] *Definitio non est eadem cum definito, quia definitio est sermo longus mentalis, vocalis vel scriptus, et per consequens non est eadem realiter cum re extra nec cum uno termino definito. Quodl V,* q.15, 541.

- Además, como se ha visto, los nombres connotativos comprenden los concretos del primer modo de los nombres abstractos y concretos, y estos, a su vez, son propios tanto del lenguaje hablado y escrito como del lenguaje mental[231]. Luego, en el lenguaje mental sí hay nombres connotativos.
- Por último, puede aducirse que Ockham es claro al manifestar que las divisiones de los primeros capítulos de la *Summa*—incluido el capítulo 10, sobre los nombres absolutos y connotativos—comprenden tanto los términos instituidos a voluntad como los **[116]** términos que significan naturalmente[232]; además, en los *Quodlibeta* habla de los *conceptos* absolutos, connotativos y relativos[233].

De estos argumentos específicos y otros más amplios[234] puede afirmarse con seguridad que los nombres connotativos sí se dan en el lenguaje mental ockhamiano y que su presencia responde a una necesidad profunda de su sistema. Según esto, al reduccionismo que opera en el nivel ontológico—en el mundo solo hay sustancias y cualidades—no corresponde un reduccionismo equivalente en el plano lingüístico. Esta importante conclusión deberá tenerse presente posteriormente, cuando se elabore una reflexión filosófica más amplia sobre las relaciones que se dan entre el lenguaje mental y la realidad extramental.

Retomando el hilo de la exposición, recordamos que en la clase de los nombres connotativos están comprendidos los nombres concretos del primer modo de los nombres abstractos y concretos, los nombres relativos, y los nombres que caen bajo alguna de las categorías diferentes a la sustancia y a la cualidad. Esta enumeración la completan los nombres de algunas cualidades y los nombres de los trascendentales.

---

[231] *Circa secundum dico quod concretum et abstractum primo modo, tertio et quarto ita conveniunt nominibus mentalibus sicut vocalibus, et per consequens talia nomina mentalia variantur per talia concreta et abstracta—acerca de lo segundo digo que el concreto y el abstracto en el primer modo, en el tercero y en el cuarto convienen tanto a los nombres mentales como a los hablados, y en consecuencia tales nombres mentales cambian según tales concretos y abstractos. Quodl V*, q.9, 517.

[232] *Positis divisionibus quae possunt competere tam terminis naturaliter significantibus quam etiam terminis ad placitum institutis—establecidas las divisiones que pueden convenir tanto a los términos que significan naturalmente como también a los términos instituidos a voluntad. SL*, I, c.11, 38.

[233] *Utrum conceptus absolutus, connotativus et relativus distinguantur realiter—si los conceptos absolutos, connotativos y relativos se distinguen realmente. Quodl V*, q.25, 582.

[234] Cf. Goddu 1993.

En relación con los primeros, Ockham reconoce explícitamente que algunos nombres de cualidades son connotativos[235]. En efecto, acaba de mencionar que para aquellos que dicen que la cantidad no es algo diferente de la sustancia y de la cualidad no solo los nombres que pertenecen al género de la cantidad son connotativos sino que también lo son nombres como *figura, curvatura, rectitud,* etc.[236] Ahora bien, justamente estos son nombres de cualidad que **[117]** no significan cosas diferentes de la sustancia y de las cualidades que significan algo distinto de la sustancia[237]; por lo tanto, estos nombres significan sustancias o cualidades que no son sustancias. Así, por ejemplo, *curvatura* o *rectitud* no significan nada distinto de la cosa curva o recta.

Por último, Ockham enuncia con claridad que

también bajo estos nombres [connotativos] se comprenden todos aquellos como 'verdadero, 'bueno', 'uno', 'potencia', 'acto', 'intelecto', 'inteligible', 'voluntad', 'deseable' y los de este estilo[238].

Puesto que el nombre *inteligible* es un nombre connotativo—siendo su definición: *algo aprehensible por el intelecto*—, también lo será el nombre *verdadero,*

pues 'verdadero', que se supone convertible con 'ente', significa lo mismo que 'inteligible'. También 'bueno', que es convertible con 'ente', significa lo mismo que esta oración 'algo deseable y amable según la recta razón'[239].

---

[235] **[n. 232]** *Et etiam quaedam de genere qualitatis sunt connotativa, sicut ostendetur inferius—y también algunos del género de la cualidad son connotativos, como se mostrará más abajo. SL,* I, c.10, 38. Se hace alusión a *SL,* c.55; me parece incorrecta la referencia de la edición crítica al c.44.

[236] *Tales etiam consequenter habent ponere quod 'figura', 'curvitas', 'rectitudo', 'longitudo', latitudo' et huiusmodi sunt nomina connotativa—también en consecuencia tienen que sostener que 'figura', 'curvatura', 'rectitud', 'longitud', 'anchura' y los de este estilo son nombres connotativos. SL,* I, c.10, 37.

[237] *Sunt autem quaedam in genere qualitatis quae important res distinctas a substantia, ita quod illa res non est substantia, sicut sunt 'albedo' et 'nigredo', 'color', 'scientia', 'lux' et huiusmodi. Quaedam autem sunt quae alias res a praedictis qualitatibus et substantia non important, cuiusmodi sunt 'figura', 'curvitas', 'rectitudo', 'densitas', 'raritas' et huiusmodi—pero hay algunos [términos] en el género de la cualidad que significan cosas distintas de la sustancia, de tal modo que aquellas cosas no son sustancias, como son 'blancura' y 'negrura', 'color', 'ciencia', 'luz' y los de este modo. Pero algunos son tales que no significan cosas diferentes de las antedichas cualidades y la sustancia, cuales son 'figura', 'curvatura', 'rectitud', 'densidad', 'rareza' y los de este modo. SL,* I, c.55, 180.

[238] *Sub istis etiam nominibus comprehenduntur omnia talia 'verum', 'bonum', 'unum', 'potentia', 'actus', 'intellectus', 'intelligibile', 'voluntas', 'volibile' et huiusmodi. SL,* I, c.10, 38.

Se comprende que los nombres de los trascendentales sean connotativos, entonces, pues significan primariamente el ente y, secundariamente, alguna determinación particular suya. De esto se sigue que el nombre mismo *ente* no es connotativo sino absoluto.

§ 20 La definición

Para aprehender con mayor exactitud el tema de los nombres absolutos y connotativos, conviene hacer una presentación del tema

[118] de la definición, que aunque es un elemento que pertenece más propiamente a la lógica que a la semántica, será de utilidad para la determinación de un aspecto semántico específico[240].

Hay dos clases de definición, la definición real y la definición nominal. La definición real es

> *un discurso breve que expresa toda la naturaleza de la cosa, que no indica algo extrínseco a la cosa definida*[241].

La definición real puede ser natural o metafísica, según el discurso definitorio contenga o no términos en casos oblicuos que expresen la naturaleza de la cosa[242]. Esta diferencia, sin

---

[239] *Quia 'verum', quod ponitur convertibile cum 'ente', significat idem quod 'intelligibile'. 'Bonum' etiam, quod est convertibile cum 'ente', significat idem quod haec oratio 'aliquid secundum rectam rationem volibile vel diligibile'. SL,* I, c.10, 38.

[240] **[n. 237]** Para toda esta parte he recurrido principalmente a Leffler 1995, 180-187, único comentarista que destaca la relevancia semántica de la teoría ockhamiana de la definición.

[241] *Sermo compendiosus, exprimens totam naturam rei, nec aliquid extrinsecum rei definitae declarans. SL,* I, c.26, 85.

[242] *Hoc autem dupliciter fieri potest. Nam quandoque in tali sermone ponuntur casus obliqui exprimentes partes rei essentiales [...] Et ita potest vocari definitio naturalis. Alia est definitio in qua nullus ponitur casus obliquus, sed ponitur genus in recto et similiter in recto ponitur differentia, vel ponuntur differentiae exprimentes partes rei definitae [...] Et ita potest vocari definitio metaphysicalis—pero esto puede ocurrir de dos modos. [Primero,] siempre que en tal discurso se den casos oblicuos que expresan partes esenciales de la cosa [...] Y esta se puede llamar definición natural. Otra definición es aquella en la que ningún caso oblicuo se da, sino que se da el género en nominativo e igualmente en nominativo se da la diferencia, o se dan las diferencias que expresan partes de la cosa definida [...] Y esta se puede llamar definición metafísica. SL,* I, c.26, 85.

El tema de la definición se encuentra tratado en términos parecidos en *Quodl V*, q.19: *Utrum definitio exprimens quid rei et quid nominis distinguantur—si la definición real y la definición nominal se distinguen,*

embargo, no es relevante, pues las dos clases de definición real definen lo mismo y significan lo mismo[243].

La definición nominal, por su parte, es

una oración que explícitamente declara lo que se significa con una expresión, como si alguien quiere enseñar a otro lo que significa este
[119] *nombre 'blanco', dice que significa lo mismo que esta oración 'algo que tiene la blancura'*[244].

La definición real habla, pues, de la cosa misma[245], mientras que la definición nominal habla de las expresiones; por eso no competen a los mismos objetos.

Ya se ha visto que los nombres absolutos, que significan primariamente una sustancia o una cualidad que no conlleva una sustancia, tienen una definición real, mientras que los nombres connotativos tienen una definición nominal. La razón para ello es ahora clara, dado que la definición nominal expone el significado primario y el significado secundario del nombre connotativo, mientras que la definición real dice lo que es la cosa misma significada por el nombre absoluto. De esto se puede deducir que la definición nominal tiene un campo de aplicación más amplio que la definición real, y Ockham, en efecto, se toma la molestia de

---

553-557 y q.15: *Utrum definitio naturalis et metaphysicalis eiusdem distinguantur realiter—si la definición natural y la definición metafísica de lo mismo se distinguen realmente*, 538-542.

[243] *Et sicut vanum est dicere quod quaedam est definitio naturalis, quaedam metaphysicalis, quaedam logicalis, ita vanum est dicere quod quidam homo est naturalis, quidam metaphysicalis, quidam logicalis [...] Ex quibus omnibus constat quod definitiones possunt esse distinctae, quamvis definitum sit idem. Verumtamen licet definitiones sint distinctae, tamen illae definitiones idem significant, et quidquid significatur per unam vel per partem unius significatur per aliam vel per partem alterius, quamvis partes differunt in modo significandi, quia aliqua pars unius est alterius casus aparte alterius—y así como es vano decir que alguna definición es natural, alguna metafísica alguna lógica, así es vano decir que algún hombre es natural, alguno metafísico, alguno lógico [...] De todo esto resulta que las definiciones pueden ser distintas, aunque lo definido sea lo mismo. Sin embargo, por más que las definiciones sean distintas, aquellas definiciones significan lo mismo, y cualquier cosa que se significa con una o con parte de una se significa con la otra o con una parte de la otra, aunque las partes difieran en el modo de significar, ya que alguna parte de una está en un caso diferente a la [correspondiente] parte de la otra. SL*, I, c.26, 86, 87.

[244] *Oratio explicite declarans quid per unam dictionem importatur, sicut aliquis volens docere alium quid significat hoc nomen 'album' dicit quod significat idem quod haec oratio 'aliquid habens albedinem'. SL*, I, c.26, 88.

[245] Cf. *Quodl V*, q.20: *Utrum res extra animam definiatur—si la cosa fuera del alma se define,* 557s. Así, dice el autor:

Uno modo accipitur 'definitum' pro illo cuius partes essentiales per partes definitionis exprimuntur, et sic dico quod definitum est ipsa singularis res extra animam—de un modo se toma definido por aquello cuyas

enumerar sus diferencias[246], que son: la definición real es solo de los nombres absolutos, mientras que la definición nominal no corresponde a los nombres absolutos sino a los connotativos y a los relativos; la definición real es solo de posibles, mientras que la definición nominal es también de imposibles—como *no-ente, vacío, quimera,* etc.—; la definición real puede predicarse de lo definido si ambos términos se toman significativamente, pero con frecuencia la predicación de la definición nominal de lo definido es imposible tomados ambos términos significativamente; por último, la definición real se aplica solo a los nombres tomados significativamente, mientras que la definición se aplica también a las otras partes de la oración, como verbos, adverbios, conjunciones, etc.

Vistas estas diferencias e identificados los nombres susceptibles de recibir una definición nominal, es importante determinar cuál
[120] es la función semántica de esta definición. Para ello es útil considerar el caso de los nombres de entidades ficticias, como *quimera* o *hircociervo.* La definición nominal de *quimera* es *animal compuesto de cabra y buey.* Así, la oración *animal compuesto de cabra y buey* declara qué se está significando con el nombre definido *quimera*, pues eso es lo que quiere decir que dicha oración es su definición nominal. Pero, ¿cómo hay que entender aquí la noción de significación? El problema es que *quimera* no parece ajustarse a la noción de significación ya establecida, en el sentido de que un signo significa cuando puede suponer por su significado en alguna proposición verdadera de pretérito, de futuro, de presente o modal[247]. Como no se puede pretender que *quimera* tenga una significación referencial[248], solo queda que la significación de este nombre—que la definición nominal explicita—sea intensional. Y tal es el caso, según el mismo texto ockhamiano:

De lo que se sigue que tomando así la definición, a veces es imposible la predicación de la definición de lo definido con este verbo 'es', ambos tomados significativamente, tal como

---

partes esenciales se expresan con las partes de la definición, y así digo que lo definido es la cosa singular misma fuera del alma, 557.

[246] Cf. *Quodl V*, q.19.

[247] Cf. *SL*, I, c.33 y la discusión *supra*.

[248] *Similiter ista 'chimaera est aliquid', 'chimaera est ens' est falsa de virtute sermonis, quia in istis supponit personaliter; si tamen supponat simpliciter, verae sunt omnes tales—de modo semejante esta proposición: 'la quimera es algo' o esta: 'la quimera es un ente' son falsas en sentido estricto, porque en estas ['quimera'] supone personalmente; sin embargo, si tuviera suposición simple, todas estas serían verdaderas. Quodl III,* q.4, 217.

esta es imposible: 'la quimera es un animal compuesto de cabra y buey', aunque esta sea su definición. Y esto en razón de una predicación imposible, a saber, que se implica que algo se compone de cabra y buey. Sin embargo, esta proposición, en la que aquellos términos suponen materialmente, '"quimera" y "animal compuesto de cabra y buey" significan lo mismo' es verdadera. Y por aquella primera los hablantes comúnmente entienden esta segunda, que es diferente según la propiedad del discurso[249].

El interés de este texto no es tanto el de encontrar una explicación para los entes ficticios o imposibles en Ockham, cuanto el de mostrar la función de la definición nominal. La definición

[121] nominal no se sitúa en el terreno referencial sino en el intensional. Ella explicita cuál es la comprensión que el hablante tiene de un determinado término, a saber, del término que va a recibir la correspondiente definición, y esto vale incluso en el caso de los términos que son imposibles según la significación referencial o la suposición personal, pero que acusan, de todos modos, unas notas propias por las que se les comprende. Puede decirse, sintetizando, que la definición nominal explicita la intensión de los términos connotativos, lo cual, además, indica que, aunque *casi siempre* Ockham habla de *significación* en sentido extensional, a veces lo hace en sentido intensional, como en el caso presente.

Ahora bien, como de los nombres absolutos no se da una definición nominal, sino solo una real, puede preguntarse cómo se hace explícito el aspecto intensional de dichos nombres. La respuesta se encuentra en un texto donde Ockham menciona los varios modos como se puede explicitar el significado de un nombre absoluto como *ángel:*

Pero los nombres absolutos pueden de algún modo explicarse por varias oraciones que no significan las mismas cosas según sus [diversas] partes, y por eso ninguna oración tal es propiamente una definición nominal. Ejemplo: este nombre 'ángel' es un nombre absoluto, y

---

[249] *Ex quo sequitur quod sic accipiendo definitionem aliquando praedicatio definitionis de definito per hoc verbum 'est', utroque significative sumpto, est impossibilis, sicut haec est impossibilis 'chimaera est animal compositum ex capra et bove'; sit haec eius definitio. Et hoc propter implicationem impossibilem, qua scilicet implicatur aliquid componi ex capra et bove. Tamen ista propositio in qua illi termini materialiter supponunt '"chimaera" et "animal compositum ex capra et bove" idem significant' vera est. Et per illam primam communiter loquentes intelligunt istam secundam, quae tamen secundum proprietatem sermonis alia est. SL,* I, c.26, 88.

uno explica lo que este nombre significa así: 'ángel es alguna sustancia separada de la materia'; otro, así: 'ángel es una sustancia intelectual e incorruptible'; un tercero, así: 'ángel es una sustancia simple, no compuesta por algo'. Y tan bien explica uno qué significa este nombre 'ángel', como otro[250].

Estas diversas oraciones explican, entonces, el significado del nombre absoluto; es decir, manifiestan diversas notas que permiten la comprensión del nombre. Estas oraciones cumplen, respecto de los nombres absolutos, la función que la definición nominal cumple respecto de los nombres connotativos, es decir, hacen explícito su significado; en suma, captan el aspecto intensional de la significación de un nombre absoluto. Estas oraciones tienen un nombre técnico, que es el de *descripciones* o *definiciones descriptivas:*

[122] *La descripción es un discurso breve compuesto de accidentes y propios [...] Pero la definición descriptiva está mezclada de [términos] sustanciales y accidentales*[251].

Puede haber varias descripciones de una cosa por ser cada una de ellas la simple enumeración de sus propiedades, a diferencia de la definición real, que no puede ser mas que natural o metafísica[252].

---

[250] *Sed nomina absoluta possunt aliquo modo pluribus orationibus explicari non easdem res secundum suas partes significantibus, et ideo nulla talis oratio est proprie definitio exprimens quid nominis. Exemplum: hoc nomen 'angelus' est nomen absolutum, et unus explicat quid hoc nomen significat sic 'angelus est substantia aliqua abstracta a materia'; alius sic 'angelus est substantia intellectualis et incorruptibilis'; tertius sic 'angelus est substantia simplex, non composita ex aliquo'. Et ita bene explicat unus quid hoc nomen 'angelus' significat sicut alius. Quodl V*, q.19, 555.

[251] *Descriptio est sermo compendiosus ex accidentibus et propriis compositus [...] Descriptiva autem definitio est mixta ex substantialibus et accidentalibus. SL*, I, c.27, 89; c.28, 90.

[252] **[n. 249]** *Et praeter istas duas definitiones nulla potest esse alia nisi illa cuius quaelibet pars est in plus, et totum aequale—y fuera de estas dos definiciones ninguna otra puede haber, salvo aquella de la cual cualquier parte está en más [que lo definido] y el todo es igual [a lo definido]. Quodl V*, q.15, 540.

Para la salvedad, cf. *Sent-I*, d.2, q.1, 29: *Haec etiam est intentio Philosophi, II Posteriorum, ubi docet unum modum definiendi per diversa communia quorum quodlibet est in plus quam definitum, et tamen totum aggregatum est aequale definito; quod non esset possibile nisi aliquid idem contineretur sub diversis communibus non subalternis—también esta es la intención del Filósofo, en los Analíticos posteriores, 2* [13, 96a24-96b14], *donde enseña un modo de definir por medio de diversos [términos] comunes de los cuales cualquiera está en más [cosas] que lo definido, y, sin embargo, todo el agregado es igual a lo definido; lo que no sería posible si algo idéntico no estuviese contenido bajo diversos [términos] comunes no subordinados [uno a otro].* Se trata de la definición *por adición.*

§ 21 Teoría de las imposiciones

Los dos capítulos siguientes de la *Summa*, es decir, los capítulos 11 y 12[253], son de sumo interés para el tema aquí desarrollado, pues permiten precisar las relaciones entre el lenguaje mental y el lenguaje hablado o escrito, y, por ende, determinar con más detalle la estructura del lenguaje mental.

El capítulo 11 abre con una declaración cuyo alcance habrá que fijar:

Habiendo dado así las divisiones que pueden convenir tanto a los términos que significan naturalmente como también a los términos instituidos a voluntad, hay que hablar de algunas de las divisiones que convienen a los términos instituidos a voluntad[254].

[123] Con ello se quiere decir que las divisiones de los términos en categoremáticos y sincategoremáticos, en abstractos y concretos, y en absolutos y connotativos, convienen, con las precisiones hechas en cada caso, no solo al lenguaje mental, objeto primario de la indagación ockhamiana, sino también al lenguaje hablado y escrito. Aunque no puede hablarse de una isomorfía perfecta entre los dos niveles del lenguaje, sí se identifica una correspondencia estructural entre ellos. Esta correspondencia adquirirá un elemento adicional con la teoría de los capítulos en cuestión. La última afirmación puede sorprender a primera vista, pues parece que la intención del autor es hablar de ciertas divisiones propias del lenguaje hablado y escrito, y eso es cierto en un primer momento, pero solo en un primer momento, pues con ello no se excluye que se pueda identificar una división correspondiente, aunque no equivalente, en el lenguaje mental. Por eso, desde el principio hay que disipar la impresión de que en este capítulo, en particular, se trata solo el lenguaje hablado y escrito. Cómo y por qué eso es así se mostrará a continuación.

La primera división que se menciona es la de los nombres de primera y de segunda imposición:

---

[253] **[n. 250]** Los pasajes correspondientes de los *Quodlibeta* son: *Quodl VII*, q.10, 735-737 y *Quodl IV*, q.35, 469-474.

[254] *Positis divisionibus quae possunt competere tam terminis naturaliter significantibus quam etiam terminis ad placitum institutis, dicendum est de quibusdam divisionibus competentibus terminis ad placitum institutis. SL*, I, c.11, 38.

Los nombres de segunda imposición son nombres impuestos para significar signos instituidos a voluntad y aquello que sigue a tales signos, pero solo mientras son signos[255].

Esta definición implica que los nombres de segunda imposición significan los signos instituidos a voluntad, pero en tanto en cuanto tienen el carácter de signos. Tómese, por ejemplo, una expresión vocal cualquiera, como *daja.* Sin duda, es una expresión vocal (y escrita), pero por carecer de significado no se la puede tomar como un signo instituido a voluntad. De *daja,* sin embargo, puede decirse que es una palabra, que es pronunciada, que es bisílaba, etc.; pero, como no tiene el carácter de signo, ninguno de estos predicados *palabra, pronunciada, bisílaba,* es un nombre de **[124]** segunda imposición. Tómese otro caso, *caja,* por ejemplo. *Caja,* sin duda, es un signo instituido a voluntad en el idioma español. De *caja* puede predicarse lo mismo que se predica de *daja*, a saber, que es una palabra, que es pronunciada, que es bisílaba. Ello no hace, sin embargo, que estos predicados *palabra, pronunciada, bisílaba,* sean en este caso nombres de segunda imposición, pues se predican de *caja* tal como se predicaban de *daja*, es decir, con independencia de su carácter significativo. Ahora bien, cuando de *caja* se predica que es un nombre, cuyo número es singular, cuyo género es femenino, la situación cambia, pues estos predicados *nombre, número, género,* no pueden aplicársele sino en su condición de signo instituido a voluntad. Por eso, estos predicados son nombres de segunda imposición. Esto da una pauta para determinar cuáles son los nombres de segunda imposición, a saber, nombres como *nombre, pronombre, verbo, caso, número, modo,* etc.

En este momento se presenta una dificultad interesante, pues Ockham *no* puede querer decir que solo en el lenguaje hablado hay nombres, pronombres, verbos, etc.; ya que, como se vio, hay partes de la oración y accidentes gramaticales comunes tanto al lenguaje hablado como al lenguaje mental. Por eso, el autor distingue una acepción amplia del nombre de segunda imposición, según la cual este nombre puede ser también común a los elementos del lenguaje mental:

---

[255] *Nomina secundae impositionis sunt nomina imposita ad significandum signa ad placitum instituta et illa quae consequuntur talia signa, sed nonnisi dum sunt signa. SL,* I, c.11, 39.

Sin embargo, este [término] común 'nombre de segunda imposición' puede tomarse de dos modos. A saber, en sentido amplio, y entonces es nombre de segunda imposición todo aquello que significa palabras instituidas a voluntad, pero solo cuando son instituidas a voluntad, sea o no aquel nombre también común a las intenciones del alma que son signos naturales[256].

En sentido amplio, entonces, un nombre de segunda imposición puede significar no solo los signos instituidos a voluntad, en tanto en cuanto signos instituidos a voluntad, sino también las
[125] intenciones del alma con las que tales signos se corresponden. La situación no deja de ser curiosa, ya que parece como si en el lenguaje mental hubiera nombres, verbos, etc., con sus correspondientes accidentes, *solo* porque tales elementos se han constituido en el lenguaje hablado. Un examen más cercano permite ver, sin embargo, que esto ocurre únicamente al nivel de la denominación de dichos elementos en el lenguaje mental, pero no en su determinación funcional como tales. Para entender por qué eso es así, hay que precisar que en el lenguaje mental no puede haber elementos superfluos semánticamente, esto es, que no sean significativos; como todo elemento del lenguaje mental es un acto de entender, se sigue de allí que *algo* se estará entendiendo mediante ese acto, y no en otra cosa consiste el carácter significativo de los conceptos:

Pero es una contradicción que se dé una intelección en el intelecto sin que algo se entienda[257].

El medio mental es limpio semánticamente en el sentido de que todos los elementos que se dan allí son signos del lenguaje mental. El medio hablado, por el contrario, es ruidoso semánticamente, pues en él se dan numerosísimos elementos que no son signos del lenguaje hablado, como lo muestra el ejemplo de *daja.* Los elementos de dicho medio que *sí* son signos del lenguaje hablado reciben entonces, en tanto en cuanto signos, un nombre especial, que es lo

---

[256] *Verumtamen hoc commune 'nomen secundae impositionis' potest dupliciter accipi. Scilicet large, et tunc omne illud est nomen secundae impositionis quod significat voces ad placitum institutas, sed nonnisi quando sunt ad placitum institutae, sive illud nomen sit commune etiam intentionibus animae quae sunt signa naturalia sive non. SL,* I, c.11, 39.

[257] *Sed contradictio est quod ponatur intellectio in intellectu quin aliquid intelligatur. Quodl IV,* q.35, 473.

que comprende la denominación de *nombres de segunda imposición.* Por la segunda imposición se seleccionan, de entre los múltiples elementos del medio hablado, aquellos que conforman el lenguaje hablado, es decir, los que tienen relevancia semántica. Es interesante advertir, lo que no es evidente de inmediato, que todos los elementos del lenguaje hablado deben poder caracterizarse mínimo mediante un nombre de segunda imposición; es decir, tales elementos se presentan en forma estructurada y, por eso, su conjunto constituye un lenguaje y no una mera aglomeración de signos. Como la imposición de un nombre para que signifique algo determinado o
[126] cumpla alguna otra función semántica se da en directa relación con un concepto, se colige de allí que el lenguaje hablado recibe del lenguaje mental no solo su capacidad significativa sino también su organización estructural. El conjunto de los nombres de segunda imposición en sentido amplio manifiesta cuáles son las categorías estructurales del lenguaje semánticamente necesarias, aunque comprende también algunas que son redundantes. A estas últimas apunta la categoría de *nombres de segunda imposición en sentido estricto:*

Pero en sentido estricto, se llama 'nombre de segunda imposición' aquel que significa solo signos instituidos a voluntad, de modo tal que no puede convenir a las intenciones del alma que son signos naturales, cuales son 'figura', 'conjugación', y los de este estilo[258].

Nótese que los nombres de segunda imposición en sentido estricto están contenidos en los nombres de segunda imposición en sentido amplio, como una subclase especial de éstos; no se trata, por consiguiente, de dos clases de nombres que se excluyan mutuamente, pues aunque el sentido amplio se ampara—como se acaba de mostrar—en el lenguaje mental y, por ende, en determinaciones necesarias semánticamente, hay también en él espacio para la redundancia semántica, que es la que el sentido estricto abarca. Los nombres de segunda imposición en sentido estricto comprenden, entonces, determinaciones semánticas contingentes. Ahora bien, las notas del lenguaje hablado contingentes semánticamente son indefinidas, por lo que los nombres de segunda imposición en sentido estricto no conforman ni de lejos un conjunto estructuralmente definido. Las categorías que puedan reconocerse en la clase de los nombres

de segunda imposición en sentido estricto son irrelevantes desde el punto de vista semántico y, por lo tanto, no pueden identificarse en el lenguaje mental. Haciendo una operación de sustracción de conjuntos, puede argüirse que los elementos estructurales del lenguaje que son necesarios desde el punto de vista semántico—y que, por tanto, son los propios del lenguaje mental—

[127] son los que quedan de restarle al conjunto de los nombres de segunda imposición en sentido amplio el conjunto de los nombres de segunda imposición en sentido estricto. En este nuevo conjunto los elementos estructurales del lenguaje se presentan con necesidad y sin redundancia.

Pero la diferencia en su necesidad semántica y en su conformación estructural no puede hacer perder de vista lo que es común a todos los nombres de segunda imposición, ya en sentido amplio, ya en sentido estricto, como es el de ser signos convencionales que significan signos instituidos a voluntad en tanto en cuanto signos. Aquellos nombres convencionales que no significan signos instituidos a voluntad son nombres de primera imposición:

De los nombres que significan a voluntad, algunos son nombres de primera imposición y algunos son nombres de segunda imposición [...] Pero todos los nombres diferentes de estos, a saber, los que no son nombres de segunda imposición ni de un modo ni de otro, se llaman nombres de primera imposición[259].

Hay que caer en la cuenta de que los nombres de primera imposición se definen en relación excluyente con los nombres de segunda imposición. Así, aunque son nombres convencionales, su determinación es puramente negativa, pues se dice de ellos no lo que significan sino lo que no significan, a saber, signos instituidos a voluntad. Pero esto puede querer decir varias cosas, pues pueden ser nombres convencionales que no significan signos instituidos a voluntad, aunque sí signifiquen signos naturales; o pueden ser nombres

---

[258] *Stricte autem dicitur 'nomen secundae impositionis' illud quod non significat nisi signa ad placitum instituta, ita quod non potest competere intentionibus animae quae sunt naturalia signa, cuiusmodi sunt talia 'figura', 'coniugatio' et huiusmodi. SL,* I, c.11, 39.

[259] *Nominum ad placitum significantium quaedam sunt nomina primae impositionis et quaedam sunt nomina secundae impositionis [...] Omnia autem alia nomina ab istis, quae scilicet non sunt nomina secundae impositionis nec uno modo nec alio, vocantur nomina primae impositionis. SL,* I, c.11, 38s, 39.

convencionales que no significan signos en absoluto sino solo las meras cosas. Ockham recorrerá las diversas opciones que aquí se presentan.

Primero que todo, se distinguen los nombres de primera imposición según incluyan tanto los nombres que tienen una significación definida y segura como los que no la tienen, o según incluyan solo los nombres que tienen una significación definida y segura:

[128] *Sin embargo, 'nombre de primera imposición' se puede tomar de dos modos, a saber, en sentido amplio, y así todos los nombres que no son nombres de segunda imposición son nombres de primera imposición. Y así signos sincategoremáticos como 'todo', 'ningún', 'algún', 'cualquiera' y los de este estilo son nombres de primera imposición. De otro modo, se puede tomar en sentido estricto, y entonces solo los nombres categoremáticos, que no son nombres de segunda imposición, se llaman nombres de primera imposición, y no los nombres sincategoremáticos*[260].

No se puede decir que los nombres de primera imposición en sentido amplio tengan una significación fija, pues en ellos se incluyen simplemente todos los nombres que no significan signos instituidos a voluntad, aunque *alguna* significación han de tener. No era indispensable hacer esta aclaración, pues ella está incluida en la determinación de que aquí se trata de *nombres.* Así, el ejemplo de arriba, *daja,* no resulta ser un nombre de primera imposición por el hecho de no serlo de segunda, sino que simplemente no es un nombre; luego, tampoco lo es de primera imposición. Llama sí la atención el diferente criterio adoptado para distinguir entre el sentido amplio y el sentido estricto en cada una de las dos clases de nombres. En el caso de los nombres de segunda imposición se trataba de un criterio de necesidad semántica; en el caso de los nombres de primera imposición se trata de un criterio de fijación de la significación.

Entender por qué Ockham apela a dos criterios distintos para distinguir los sentidos amplio y estricto de los nombres de segunda imposición y de los nombres de primera imposición es de la mayor importancia para el reconocimiento de las estructuras del lenguaje. Como punto de partida para esta indagación hay que hacer notar la disparidad semántica de las

[260] *Verumtamen nomen primae impositionis dupliciter accipi potest, scilicet large et sic omnia nomina quae non sunt nomina secundae impositionis sunt nomina primae impositionis. Et sic talia signa syncategorematica 'omnis', 'nullus', 'aliquis', 'quilibet' et huiusmodi sunt nomina primae impositionis. Aliter potest accipi stricte,*

dos clases de nombres. Prescindiendo, por lo pronto, del hecho de que muchos nombres de segunda imposición tienen un correlato en el lenguaje mental, es patente que estos nombres operan en el nivel metalingüístico, pues son signos de signos de su misma naturaleza, a saber, instituidos a

[129] voluntad. Los nombres de primera imposición, por el contrario, se presentan como meros signos lingüísticos, pues ellos no son signos de signos *de su misma naturaleza,* es decir, ellos no son signos de signos instituidos a voluntad—aunque muy bien pueden ser signos de signos naturales, pero como no se trata de signos ordenados entre sí, no se constituye en este caso un nivel metalingüístico. Dado el reconocimiento del diferente nivel en el que opera cada clase de nombres, puede examinarse qué criterio ha de utilizarse para distinguir en el interior de cada clase los elementos relevantes semánticamente de los que no lo son.

Para aquellos nombres que no significan signos—de su misma naturaleza, se entiende—, parece que lo más pertinente es discriminar los nombres que tienen una significación definida y segura de los que no la tienen y que solo pueden significar apoyados en aquellos. La línea de separación entre los categoremas y los sincategoremas es, pues, nítida y responde a una diferenciación semántica que los mismos nombres acusan. Ahora bien, en el caso de los nombres que significan signos—de su misma naturaleza, se entiende—, es evidente que el criterio anterior no es aplicable, pues todos esos nombres tienen, de entrada, una significación definida y segura, cual es el amplio campo de los propios signos. Todos los nombres de segunda imposición son nombres categoremáticos por definición. Esto no quiere decir, sin embargo, que todos esos nombres se hallen en pie de igualdad, pues que todos sean categoremas *no* equivale a que todos sean indispensables desde el punto de vista semántico; únicamente lo serán aquellos que, además de ser signos de signos, tengan un correlato en el lenguaje mental, pues solo en este se manifiesta la necesidad semántica en forma estricta.

Con ello queda expuesta la diferencia de criterios para distinguir, en cada una de estas dos clases de nombres, aquellos relevantes semánticamente de los que no lo son. Como el razonamiento en cuestión no depende de que estos nombres sean específicamente nombres de primera y de segunda imposición, sino que se basa en presupuestos más generales, conviene

---

et tunc sola nomina categorematica, quae non sunt nomina secundae impositionis, vocantur nomina primae impositionis, et non nomina syncategorematica. SL, I, c.11, 39s.

explicitar estos con el fin de darle mayor alcance al uso de los criterios. Entonces, en el nivel lingüístico, es decir, cuando los signos de un conjunto no significan signos de su misma naturaleza, se distinguen los signos relevantes semánticamente de los que no lo son mediante el criterio de la

[130] fijación de la significación, siendo relevantes los signos que tienen una significación determinada y segura e irrelevantes los que no la tienen. En el nivel metalingüístico, es decir, cuando los signos de un conjunto significan signos de su misma naturaleza, serán relevantes semánticamente aquellos que cumplan el criterio de la necesidad semántica; si todos lo cumplen, serán más relevantes para la investigación filosófico – lingüística aquellos que puedan expresarse en el nivel del lenguaje hablado. Este último criterio ya no es semántico sino pragmático, pero es razonable, porque de lo que se trata es de poner en común lo ganado en la reflexión, y en nuestro estado actual esto no puede hacerse sino en forma sensible. Será oportuno constatar si en lo que resta de estos dos capítulos Ockham se ajusta a estas determinaciones teóricas.

Los nombres de primera imposición en sentido estricto, que son categoremáticos, no significan signos instituidos a voluntad, lo que no quiere decir que no puedan significar signos naturales, es decir, intenciones del alma. Los que tienen esta significación se denominan *nombres de segunda intención:*

Se llaman nombres de segunda intención aquellos nombres que se imponen propiamente para significar intenciones del alma o, propiamente, intenciones del alma que son signos naturales, y otros signos instituidos a voluntad o que siguen tales signos[261].

Los nombres de segunda intención son nombres instituidos a voluntad para significar los conceptos mismos del alma *en tanto en cuanto signos,* y Ockham es muy cuidadoso en que esto último quede claro. Es decir, con ellos no se significan las intenciones del alma en su realidad psíquica, en la existencia que puedan tener en el alma, sino justamente como signos naturales que son. Ahora bien, en el lenguaje hablado puede haber signos correspondientes a

---

[261] *Nomina secundae intentionis vocantur illa nomina quae praecise imposita sunt ad significandum intentiones animae, vel praecise intentiones animae quae sunt signa naturalia, et alia signa ad placitum instituta vel consequentia talia signa. SL*, I, c.11, 40.

tales signos naturales, en cuyo caso los nombres de segunda intención también los significarán a ellos. Se trata de nombres como *especie, género, universal,* que propiamente significan

[131] intenciones del alma[262]. Así queda delineada la división que se da de los nombres de segunda intención:

En sentido amplio se llama nombre de segunda intención aquel que significa intenciones del alma que son signos naturales, sea o no que también signifique signos instituidos a voluntad solo mientras son signos[263].

En sentido amplio, los nombres de segunda intención significan no solo las intenciones del alma, sino que también pueden significar los signos instituidos a voluntad correspondientes a tales intenciones del alma. Nótese que, en este sentido, como en el equivalente sentido amplio de los nombres de segunda imposición, son nombres de segunda intención tanto los conceptos como las palabras a ellos asociadas. Solo que el criterio ahora no es de necesidad semántica, pues, como se trata de las intenciones mismas, todos los nombres allí comprendidos son necesarios semánticamente; el criterio en uso, que permite incluir en este sentido también las

[132] palabras, es el criterio pragmático, porque si no simplemente no se podría hablar de tales nombres. Eso es lo que ocurre con el sentido estricto de los nombres de segunda intención:

Pero en sentido estricto se llama nombre de segunda intención aquel que propiamente significa intenciones del alma que son signos naturales[264].

---

[262] **[n. 259]** Aquí la exposición roza el problema de los universales, por cuyo tratamiento Ockham se ha hecho justamente célebre. La idea se puede esbozar así: tomemos uno de los universales, por ejemplo, especie. Ockham insistirá por todos los medios en que es contradictorio y absurdo suponer que hay algo común en la realidad, que sería lo designado por un término universal. La realidad fuera del alma está constituida por entes absolutamente singulares, luego hay que ir a buscar los universales dentro del alma. Y allí se hallan como conceptos. El nombre *especie* no significa otra cosa que los conceptos *hombre, león,* etc., donde se dice que *hombre, león,* son universales por predicación, pues pueden predicarse de una pluralidad. Sobre la base de una metafísica de lo singular, Ockham restringe el problema de los universales al puro campo de la lógica.

Como tal, el problema de los universales apenas si tiene relevancia semántica. Una vez quede planteada la teoría de las intenciones en el capítulo 12 de la *Summa*, las cuestiones semánticas planteadas por el problema de los universales quedarán resueltas de un modo sistemático. Por eso no haré alusión explícita al problema en el texto. El problema de los universales, por lo demás, reviste considerable interés desde el punto de vista lógico, metafísico e histórico, pero su misma riqueza hace que desborde el sobrio campo de la semántica.

En Ockham mismo los textos pertinentes son: *SL*, I, cc.14-25, 47-84; *Sent-I,* d.2, qq.4-8, 99-292.

[263] *Large illud dicitur nomen secundae intentionis quod significat intentiones animae quae sunt naturalia signa, sive etiam significet signa ad placitum instituta tantum dum sunt signa sive non. SL,* I, c.11, 40.

Según el sentido estricto, los nombres de segunda intención solo significan las intenciones del alma; luego, ningún signo instituido a voluntad está comprendido en esa significación. Sin embargo, la razón para ello no se menciona. Puede pensarse que en el lenguaje hablado no hay nombres correspondientes a dichos signos naturales; o también puede suceder que sí los haya, pero que sean excluidos de la significación de los nombres de segunda intención en sentido estricto. El segundo caso es más plausible como determinación lógica, ya que, con independencia de que aquellos nombres existan o no, simplemente se excluyen de la significación de los nombres de segunda intención. El primer caso le concede demasiado a la determinación empírica, pues nada impide que en cualquier momento se imponga un nuevo nombre correspondiente a un concepto que hasta entonces no había logrado expresión en el lenguaje hablado, con el resultado de que la determinación del conjunto de los nombres de segunda intención en sentido estricto dependería de circunstancias accidentales y el conjunto mismo estaría en un proceso permanente de variación. Eso quiere decir que el sentido amplio y el sentido estricto significan las mismas intenciones del alma, pero aquel incluye, además, los correspondientes nombres hablados; este, no. Sin duda, el sentido amplio es más adecuado para el trabajo teórico, pues a él se apela cuando se habla justamente de *género*, *especie*, *universal*, etc.

En relación con el sentido amplio de los nombres de segunda intención, hay una anotación un tanto misteriosa de Ockham, que dice:

[133] *Y así algún nombre de segunda intención y de primera imposición es también un nombre de segunda imposición*[265].

Aquí parece haber una contradicción[266], pues como los nombres de segunda intención son nombres de primera imposición, y los nombres de primera imposición y los nombres de

---

[264] *Stricte autem illud solum dicitur nomen secunda intentionis quod praecise significat intentiones animae quae sunt naturalia signa. SL,* I, c.11, 40.

[265] *Et sic aliquod nomen secundae intentionis et primae impositionis est etiam nomen secundae impositionis. SL,* I, c.11, 40.

[266] **[n. 263]** La contradicción ha sido señalada por algunos comentaristas que no la logran resolver a favor de Ockham:

Cette description n'est pas exempte d'un paradoxe, relevé par Occam, qui remarque que les noms de seconde intention au sens strict sont toujours des noms de première imposition, tandis que les noms de seconde

segunda imposición operan en niveles diferentes del lenguaje, no se ve cómo alguna vez un nombre de primera imposición pueda ser también un nombre de segunda imposición; sobre todo cuando Ockham ha indicado que son nombres de primera imposición en sentido estricto los nombres categoremáticos que no son nombres de segunda imposición. Sin embargo, a partir de lo que se ha dicho hasta ahora puede verse la viabilidad de lo que Ockham propone[267]. En efecto, ya se mencionó que los nombres de segunda imposición son nombres categoremáticos, y en sentido amplio tales nombres significan tanto nombres instituidos a voluntad como las correspondientes intenciones del alma. Pero los nombres de segunda intención (y de primera imposición) significan, en sentido amplio, las

[134] intenciones del alma y las palabras a ellas asociadas. Vía las intenciones del alma incluidas en la significación de los nombres de segunda imposición en sentido amplio y las palabras incluidas en la significación de los nombres de segunda intención en sentido amplio, puede un nombre instituido a voluntad ser de primera imposición y de segunda intención—por significar una intención del alma—y también de segunda imposición—por ser la intención significada el correlato de un nombre de segunda imposición. Con esto también se aclara la indicación acerca de que los nombres de primera imposición no pueden ser de segunda imposición, pues ella es cierta y debe aceptarse al nivel de los signos instituidos a voluntad, mientras que en el análisis previo intervienen las intenciones del alma asociadas a los signos instituidos a voluntad que son significados por un nombre de segunda imposición. Como los nombres de segunda intención en sentido estricto significan solo intenciones del alma, es claro que ninguno de ellos podrá ser de segunda imposición, que hace referencia siempre a signos instituidos a voluntad:

---

intention au sens large peuvent être des noms de seconde et de première imposition [...]Il semble difficile de rendre toutes les affirmations d'Occam compátibles entre elles. Michon 1994, 241, 243.

No consistent account of Ockham's theory, therefore, can hope to conform entirely to the text. Spade 1981, 54.

[267] **[n. 264]** El comentarista más clásico de Ockham indicaba ya tal lectura:

In a large sense a noun of the second intention is any noun which signifies all the mentioned intentions including those intentions which also signify nouns of second imposition. Hence, as regards this large sense of second intention, it is possible that a noun of second intention, for instance "predicable", and of the first imposition is also a noun of second imposition. Boehner 1946b, 228.

Leffler lo sigue en esta interpretación:

Nomina zweiten Eindrucks decken also den Teil der Nomina erster Einsetzung ab, der sich auf mentale Zeichen bezieht, und über die Korrespondenzrelation der Worte sind sie parallel dazu Nomina zweiter Einsetzung. Leffler 1995, 193.

Y tomándolo así [en sentido estricto], ningún nombre de segunda intención es un nombre de segunda imposición[268].

Quedan, por último, los nombres de primera intención, que Ockham caracteriza así:

Pero se llaman nombres de primera intención todos los nombres diferentes de los dichos, a saber, los que significan algunas cosas que no son signos, ni siguen tales signos, cuales son todos estos 'hombre', 'animal', 'Sócrates', 'Platón', 'blancura', 'blanco', 'ente', 'verdadero', 'bueno', y los de este estilo, de los que algunos significan propiamente cosas que por naturaleza no son signos que supongan por otras, algunos significan tales signos y al tiempo con esto otras cosas[269].

La caracterización misma de los nombres de primera intención (y de primera imposición) no es problemática y coincide con
[135] la representación del sentido común acerca del significado de un nombre. En la lista ofrecida por Ockham hay nombres de sustancias—*hombre*, *Sócrates*—y de cualidades—*blancura*—, nombres que corresponden a una pluralidad—*hombre*, *animal*—y nombres propios de uno solo—*Sócrates, Platón*—, nombres absolutos—*hombre, Sócrates, blancura*—y connotativos—*blanco*—, nombres abstractos —*blancura*—y concretos—*blanco*—, así como nombres connotativos de trascendentales—*ente*, *verdadero*, *bueno*—. Entonces, más importante que la coincidencia con el sentido común es la constatación de que estos nombres recogen apretadamente todas las divisiones de los nombres categoremáticos vistas hasta ahora. Quizá no sobre insistir en que no todos los nombres categoremáticos están contenidos allí, pues los nombres de primera intención no son nombres de signos sino de cosas, en el sentido más general del término. Ahora bien, es evidente que todo signo es una cosa, lo que lleva al autor a la precisión de que estos nombres significan cosas que no son signos. La división relevante para la semántica es la que separa lo que es signo y lo que no es signo, con independencia de qué clase de cosa sea el signo. Pero al ser todos los signos cosas, la división entre cosas que

---

[268] *Et sic accipiendo nullum nomen secundae intentionis est nomen secundae impositionis. SL,* I, c.11, 40.

[269] *Nomina autem primae intentionis vocantur omnia alia nomina a praedictis, quae videlicet significant aliquas res quae non sunt signa, nec consequentia talia signa, cuiusmodi sunt omnia talia 'homo', 'animal', 'Sortes', 'Plato', 'albedo', 'album', 'ens', 'verum', 'bonum' et huiusmodi*, *quorum aliqua significant praecise res quae non sunt signa nata supponere pro aliis, aliqua significant talia signa et simul cum hoc alias res. SL,* c.11, 40.

son signos y cosas que no son signos tiene en la cosa una raíz común. Por eso, todos aquellos nombres que significan la cosa como tal significarán tanto las cosas que son signos como las cosas que no son signos. La semántica de los nombres de los trascendentales no se puede alinear nítidamente en ninguno de los dos lados, pues aquellos significan tanto signos como otras cosas.

Con ello queda recorrida y expuesta la teoría de los nombres de primera y segunda imposición, y de los nombres de primera y segunda intención. Estas divisiones competen primariamente a los nombres del lenguaje hablado, pero hay, en general, intenciones del alma que corresponden a ellos. El propósito ockhamiano ha sido el de distinguir los signos de signos de los demás signos. Como el análisis se inicia con los signos instituidos a voluntad, la primera distinción versó sobre los signos instituidos a voluntad que significan esa clase de signos y sobre los que no tienen esa significación. Estos últimos, sin embargo, pueden significar u otra clase de signos, a saber, naturales, o cosas que, en definitiva, no son signos. Aunque esta teoría ancla en los signos instituidos a voluntad, sirve, gracias a la correspondencia de estos con las intenciones del alma,
[136] para establecer los diferentes grados del universo semántico, empezando por el metalingüístico en sentido propio o recursivo—nombres de segunda imposición—, prosiguiendo con el metalingüístico en sentido impropio o lineal—nombres de primera imposición y de segunda intención—, y concluyendo con el lingüístico—nombres de primera imposición y de primera intención—.

§ 22 Teoría de las intenciones

La teoría desarrollada en el capítulo 11 de la *Summa* para los signos instituidos a voluntad encuentra su paralelo, pero para los signos naturales, en el capítulo 12 de la misma obra. Ockham vincula laxamente los temas de los dos capítulos:

Y como en el capítulo precedente se dijo que algunos nombres son de primera intención y algunos de segunda intención, y como la ignorancia de las significaciones de los vocablos es

ocasión para que muchos se equivoquen, hay que examinar, por eso, qué es intención primera y qué intención segunda, y cómo se distinguen[270].

Puesto que la noción de intención del alma como acto de entender ya se trató, no es necesario volver ahora sobre ella; para el propósito actual hay que saber que hay dos clases de intenciones, primeras y segundas:

Se llama primera intención aquel [signo natural] que es signo de alguna cosa que no es un signo tal, sea o no que signifique un signo tal al tiempo con esto [...] Pero intención segunda es aquella que es signo de tales intenciones primeras[271].

Lo que primero se constata en esta determinación de las intenciones es que para distinguir entre ellas opera el mismo criterio que se aplicó para distinguir entre las primeras y las segundas
[137] imposiciones. Es decir, que las intenciones segundas son signos de signos de su misma naturaleza, mientras que las intenciones primeras son signos de cosas que no son signos de su misma naturaleza. Las intenciones segundas determinan, entonces, el nivel de la significación metalingüística, al tiempo que las intenciones primeras determinan el nivel de la significación lingüística. Este paralelismo estructural en el tratamiento de los dos temas no es casual y revela un enfoque sistemático en la consideración ockhamiana de los signos, que distingue los signos de signos y los signos de cosas; o, en otras palabras, el nivel del metalenguaje y el nivel del lenguaje objeto. Ockham es consciente de que aquí presenta una convicción profunda de su semántica, y resalta explícitamente el paralelismo aludido:

Y por eso, así como los nombres de segunda imposición significan a voluntad nombres de primera imposición, así la segunda intención significa naturalmente la primera. Y así como

---

[270] *Et quia dictum est in praecedenti capitulo quod quaedam sunt nomina primae intentionis et quaedam secundae intentionis, et ignorantia significationum vocabulorum est errandi occasio, ideo incidenter videndum est quid sit intentio prima et quid secunda, et quomodo distinguuntur. SL,* I, c.12, 41.

[271] *Tale autem signum duplex est. Unum, quod est signum alicuius rei quae non est tale signum, sive significet tale signum simul cum hoc sive non, et illud vocatur intentio prima [...] Intentio autem secunda est illa quae est signum talium intentionum primarum. SL,* I, c.12, 43.

un nombre de primera imposición significa cosas diferentes de los nombres, así la primera intención significa cosas diferentes de las intenciones[272].

Evidentemente, los nombres de primera y de segunda imposición difieren de las primeras y segundas intenciones en que aquellos significan a voluntad, mientras que estas significan naturalmente. La mención de este detalle muestra que para la estructuración del campo semántico es más fundamental la distinción entre signos de cosas y signos de signos que la diferencia en el modo de significar de dichos signos. Es decir, con independencia de si un signo significa de modo natural o de modo convencional, es determinante saber si aquello significado es a su vez un signo o tan solo una cosa. La semántica puede darse tanto en el dominio de los signos naturales como en el de los signos convencionales, pero si al nivel de los significados no se distingue los que son signos y los que son cosas, creyéndose ingenuamente que todos los significados son meras cosas, la disciplina de la semántica no podrá ni siquiera constituirse, pues su objeto propio es justamente el de los signos.

[138] Ahora bien, dado que las primeras y las segundas intenciones se constituyen en niveles diferentes del campo semántico, es de esperar que las divisiones en el interior de cada clase se ajusten al razonamiento elaborado más arriba. De acuerdo con la explicación dada, en el nivel lingüístico los signos relevantes semánticamente son aquellos que tienen una significación determinada y segura, teniendo mucha menor relevancia aquellos que no tienen una significación tal. En el nivel metalingüístico el criterio debe ser diferente, pues aquí todos los signos tienen una significación determinada y segura, por lo que serán relevantes aquellos signos que cumplan un criterio de relevancia pragmática, es decir, aquellos con los que pueda expresarse un discurso en el lenguaje hablado. No muy sorprendentemente, las determinaciones adicionales que Ockham hace de cada uno de estos conjuntos de signos cumplen tales anticipaciones teóricas. Veamos:

Sin embargo, hay que saber que la primera intención se toma de dos modos: en sentido estricto y en sentido amplio. En sentido amplio se llama 'primera intención' todo signo

[272] *Et ideo sicut nomina secundae impositionis significant ad placitum nomina primae impositionis, ita secunda intentio naturaliter significat primam. Et sicut nomen primae impositionis significat alia quam nomina, ita prima intentio significat alias res quam intentiones. SL*, I, c.12, 44.

intencional existente en el alma que no significa propiamente intenciones o signos [...] Y de este modo, los verbos mentales y los sincategoremas mentales y las conjunciones y los [términos] de ese estilo pueden llamarse primeras intenciones. Pero en sentido estricto se llama 'primera intención' el nombre mental, que por naturaleza supone por su significado[273].

En sentido amplio son, entonces, primeras intenciones todos los signos intencionales que no significan otras intenciones o signos. Como esta determinación es puramente negativa, serán también primeras intenciones en sentido amplio no solo los signos que significan cosas que no son signos sino también los signos que no tienen de suyo una significación determinada y segura. Es decir, en sentido amplio son primeras intenciones los categoremas y los sincategoremas mentales. Pero, en sentido estricto, solo son primeras intenciones aquellos signos aptos por naturaleza para suponer por su significado. Estos no son otros que los categoremas.

[139] Así como los nombres de segunda imposición determinaban las categorías propias del lenguaje, las intenciones segundas determinan las categorías necesarias de la lógica. Intenciones como género, especie, etc., son intenciones segundas, pues se predican con verdad solo de otras intenciones[274]. Pero el conjunto de las segundas intenciones admite también una doble consideración:

También puede decirse que la intención segunda puede tomarse en sentido estricto por una intención que significa propiamente primeras intenciones, o en sentido amplio por una intención que significa intenciones y signos instituidos a voluntad, si hay algunas así[275].

Esto parece confirmar la reflexión anterior en el sentido de que la distinción de las intenciones segundas, puesto que operan en el metalenguaje, debe obedecer a un criterio

---

[273] *Verumtamen sciendum est quod 'intentio prima' dupliciter accipitur: stricte et large. Large dicitur 'intentio prima' omne signum intentionale exsistens in anima quod non significat intentiones vel signa praecise [...] Et isto modo verba mentalia et syncategoremata mentalia et coniunctiones et huiusmodi possunt dici intentiones primae. Stricte autem vocatur intentio prima nomen mentale, natum pro suo significato supponere. SL,* I, c.12, 43.

[274] *Similiter sic dicendo 'lapis est genus', 'animal est genus', 'color est genus', et sic de aliis, praedicatur una intentione de intentionibus—de modo semejante cuando se dice 'piedra es género', 'animal es género', , 'color es género', y así de otras, se predica una intención de unas intenciones. SL,* I, c.12, 44.

pragmático. En sentido estricto, serían intenciones segundas solo aquellos signos intencionales que significaran intenciones primeras, no los nombres del lenguaje hablado asociados a esas intenciones segundas. En sentido amplio, estos nombres quedarían incluidos en la clase de las intenciones segundas, al ser los correlatos hablados de aquellos signos intencionales. Lo único que obsta esta interpretación es la anotación final, por la que parece ponerse en duda la existencia de signos intencionales que signifiquen tanto intenciones como signos instituidos a voluntad. La nota final puede interpretarse, sin embargo, no en un sentido escéptico sino como una generalización indeterminada; como si dijera: *en la medida en que haya algunas así*[276].

Sin embargo, al recurrir al texto paralelo de los *Quodlibeta* en búsqueda de un pasaje que ayude a comprender la adición final y a

[140] fijar la interpretación que debe dársele a la división de las segundas intenciones, el lector se lleva una sorpresa. En efecto, allí Ockham describe el sentido amplio en palabras muy diferentes a las usadas en la *Summa:*

De modo semejante, en sentido amplio se llama intención segunda un concepto del alma que significa no solo intenciones del alma que son signos naturales de las cosas, cuales son las intenciones primeras en sentido estricto, sino que también puede significar signos mentales que significan a voluntad, a saber, los sincategoremas mentales. Y de este modo quizá no tenemos un nombre hablado correspondiente a una intención segunda[277].

Según los *Quodlibeta,* el sentido amplio de las intenciones segundas incluye tanto los categoremas como los sincategoremas mentales. Es de suponer que, según este mismo texto, el sentido estricto comprenda solo los categoremas; tal resulta ser el caso:

---

[275] *Potest etiam dici quod intentio secunda potest accipi stricte pro intentione quae significat praecise primas intentiones, vel large pro intentione quae significat intentiones et signa ad placitum instituta, si tamen sit aliqua talis. SL,* I, c.12, 44.

[276] **[n. 273]** La mayoría de los comentaristas pasan por encima de este punto. La opinión consignada corresponde a Leffler:
Die enge Variante beschränkt die zweiten Eindrücke wieder auf solche, die nur Begriffe ohne idiomatische Korrespondenten bezeichnen, die weite sieht von dieser Einschränkung ab. Ockhams Zusatz ist meiner Meinung nach nicht skeptisch gemeint, sondern unbestimmt verallgemeinernd. Leffler 1995, 196.

[277] *Similiter large accipiendo, dicitur intentio secunda conceptus animae qui significat non solum intentiones animae quae sunt signa naturalia rerum, cuiusmodi sunt intentiones primae stricte acceptae, sed etiam potest signa mentalia ad placitum significantia significare, puta syncategoremata mentalia. Et isto modo forte non habemus nomen* vocale correspondens intentioni secundae. Quodl IV,* q.35, 471. (Tomo la lectura *nomen*, permitida por el aparato crítico, en lugar de la lectura *nisi* del editor.)

Pero en sentido estricto se llama intención segunda un concepto que significa propiamente intenciones primeras, que significan de modo natural [...] Y así esta intención segunda significa intenciones primeras de modo natural y puede suponer por ellas en una proposición, tal como la intención primera significa de modo natural cosas fuera del alma y puede suponer por ellas[278].

Esto confirma la coherencia de este pasaje de los *Quodlibeta*. Es claro que aquí Ockham está aplicando un criterio diferente al de la *Summa* para distinguir los dos sentidos de las intenciones segundas. Este criterio toma en cuenta *los significados* de las intenciones segundas, pues se recordará que las intenciones primeras en sentido amplio incluían tanto los categoremas como los sincategoremas mentales. Según si la intención segunda se refiere a la totalidad de estas intenciones primeras o solo a los categoremas, se
[141] determina su sentido amplio o estricto. Los criterios utilizados en las dos obras son tan distintos que no es procedente buscar una conciliación entre las dos lecturas, sino analizar el criterio de los *Quodlibeta*—el de la *Summa* ya se estudió—para ver su fuerza teórica.

¿Puede, entonces, justificarse la adopción de este nuevo criterio por parte de Ockham? Nótese que es la primera vez que en un nivel metalingüístico se adopta un criterio de significación lingüística y no un criterio de necesidad semántica o pragmática. Esto indica ya lo inconveniente del criterio, al hacer depender determinaciones del metalenguaje de determinaciones del lenguaje objeto. El criterio de distinguir entre los signos categoremáticos y los sincategoremáticos es razonable al nivel del lenguaje objeto, pues como los signos de este nivel no significan signos de su misma naturaleza, siempre hay la posibilidad de que o tengan una significación definida y segura o que no la tengan; y eso es lo que diferencia el categorema del sincategorema. Pero el nivel metalingüístico viene definido justamente porque allí los signos significan signos de su misma naturaleza, *independientemente* de lo que signifique el signo significado. Es decir, recurrir como criterio de diferenciación, para el conjunto de los signos del metalenguaje, al significado de los signos significados a su vez por ellos es ocioso, pues nada le añade a la determinación propia de los signos del metalenguaje. El criterio de

[278] *Stricte autem accipiendo, dicitur intentio secunda conceptus qui praecise significat intentiones primas naturaliter significantes [...] Et ista intentio secunda significat ita naturaliter intentiones primas et potest pro*

necesidad semántica o pragmática, por el contrario, sí amplia la determinación propia de los signos metalingüísticos al hacerlos pensables, si son palabras—criterio de necesidad semántica—o expresables, si son conceptos—criterio de necesidad pragmática. De lo que se puede concluir que el tratamiento de los sentidos amplio y estricto de las intenciones segundas acusa una debilidad teórica en los *Quodlibeta*, pero es adecuado y coherente con el resto de la exposición en la *Summa.*

Hay, sin embargo, en la *Ordinatio* una referencia interesante que no hay que pasar por alto[279]. Dice allí Ockham que los sincategoremas mentales son signos mentales que significan a **[142]** voluntad. Esto es comprensible, pues el significado de un sincategorema se precisa según el categorema al cual se adjunte, lo cual no puede ser sino una operación de la voluntad. Ahora bien, el categorema mental significa naturalmente, y necesariamente, podría añadirse, por lo que la libertad significativa del sincategorema mental debe reconocer los límites de la significación natural y necesaria del categorema al cual se añada. Además, un sincategorema mental no puede significar completamente a voluntad, como sí lo puede hacer la correspondiente palabra hablada o escrita. Así, el concepto *todo*, que no tiene una significación definida y segura, significa algo distinto en la construcción *todo hombre* y en la construcción *todo asno.* Sin embargo, el concepto *todo*, por sí mismo, no puede ser diferente de la noción de cubrimiento completo del significado del término al cual se asocie. La palabra escrita *todo*, por el contrario, puede hacerse significar cualquier cosa diferente de lo transmitido por el concepto *todo.* Es interesante, de todos modos, la constatación de que hay signos mentales que pueden significar a voluntad.

Para concluir esta parte, puede preguntarse por la relación que existe entre estas dos teorías, es decir, la teoría de las imposiciones y la teoría de las intenciones. Puede establecerse que el correlato mental de los nombres idiomáticos de segunda intención son las mismas intenciones segundas:

Y tales nombres [de segunda intención] son nombres como 'género', 'especie', 'universal', 'predicable' y los de este estilo, porque tales nombres no significan sino

eis supponere in propositione sicut intentio prima significat naturaliter res extra et potest pro eis supponere. Quodl IV, q.35, 471.

[279] Cf. *Sent-I*, d.2, q.8, 290s. El asunto se tratará en detalle más adelante en la sección § 51.

intenciones del alma que son signos naturales o signos instituidos voluntariamente [...] Pero intención segunda es aquella que es signo de tales intenciones primeras, cuales son las intenciones género, especie *y las de este estilo*[280].

Así mismo, es de presumir, aunque está dicho, que los nombres idiomáticos de primera intención tienen un correlato mental que coincide con las intenciones primeras, siendo común a unos y a otros el significar cosas que no son signos.

[143] El tratamiento seguido, conjunto y paralelo de los dos temas muestra que para Ockham los nombres impuestos y las intenciones están estrechamente relacionados, no solo porque hay algunas coincidencias internas de sus elementos sino, más importante, porque ambos manifiestan las estructuras básicas del sistema del lenguaje. Cuando se estudian elementos del lenguaje—teoría de las imposiciones—parece natural arribar a determinaciones lingüísticas fundamentales; y no es el menor mérito de Ockham, en estos capítulos, el haber mostrado que eso mismo es válido cuando se estudian elementos del pensamiento—teoría de las intenciones. El autor ha propuesto con ello una teoría comprensiva y coherente de los conceptos como elementos de una estructura lingüística.

§ 23 Teoría de la suposición

La teoría de la suposición es quizá el tema más estudiado de toda la lógica ockhamiana[281], por lo que no será necesario hacer aquí una presentación detallada de la misma sino tan solo considerar los elementos principales de dicha teoría que sean relevantes semánticamente. Ahora bien, la teoría de la suposición comprende dos áreas principales, que son la doctrina de la suposición en sentido propio y la doctrina de los modos de suposición, de las cuales la

---

[280] *Et talia nomina [secundae intentionis] sunt omnia talia 'genus', 'species', 'universale', 'praedicabile' et huiusmodi, quia talia nomina non significant nisi intentiones animae quae sunt signa naturalia vel signa voluntarie instituta [...]Intentio autem secunda est illa quae est signum talium intentionum primarum, cuiusmodi sunt tales intentiones 'genus', 'species' et huiusmodi. SL,* I, c.11, 40; c.12, 43.

[281] **[n. 278]** Cf. entre muchos otros estudios y artículos, las presentaciones comprehensivas halladas en Adams 1987, 327-382; Biard 1989, 74-96; Boehner 1946c, 232-267; Dufour 1989, *todo*; Kaufmann 1994, 118-163; Leffler 1995, 222-245; Michon 1994, 175-275; Pinborg 1972, 127-139; Spade 1996, 241-306.

primera concierne directamente a nuestro tema, mas no la segunda[282]. Por eso, en lo que sigue se tratará la doctrina de la

[144] suposición en sentido propio, pero no la doctrina de los modos de la suposición personal.

Como ya se ha ido mencionando a lo largo de la exposición, la suposición es uno de los constitutivos, junto con la significación y la intensionalidad, de la teoría ockhamiana de la significación. Como la propiedad de la significación, la propiedad de la suposición tiene también una función referencial, pero, a diferencia de aquella, requiere del contexto proposicional para darse[283]; es decir, que la suposición es una propiedad que conviene a los términos de la proposición:

Y así, tanto el sujeto como el predicado suponen; y de modo universal, cualquier cosa que pueda ser sujeto o predicado de una proposición supone[284].

---

[282] **[n. 279]** Me apoyo en Spade, que ha dado una caracterización nítida de la situación:

*The first theory contains the division of supposition into proper and improper (at least for authors such as Ockham and Burley), and of proper supposition into material, simple and personal, together with various subdivisions of material and simple supposition [...] The second theory, on the other hand, is confined to personal supposition. It contains the division of personal supposition into discrete and common, of common supposition into determinate and confused, and of confused supposition into merely confused and confused and distributive. Some authors [*for instance, Ockham*] talk about "mobile" and "immobile" supposition here [...] The point is that the second theory is one that concerns divisions and subdivisions of personal supposition only. It develops these distinctions in terms of an elaborate account of something called "descent to singulars", sometimes combined, at least in the most careful and complete authors, with a correlative account of "ascent from singulars". The main difference, however, between the two theories can be seen by asking what question each one tries to answer. The first one answers the question "What thing or things does a given term in a given proposition 'supposit' for?" That is to say, what a term supposits for is completely determined by the first theory. The second theory has nothing to do with that question—at least not by the fourteenth century. Instead, it appears to be addressed to another question. And what question is that? Well, unfortunately, that is hard to say. In effect, we are asking what the strange theory of descent and ascent is trying to do. And that is far from clear.* Spade 1996, 242s.

[283] *Dicto de significatione terminorum restat dicere de suppositione, quae est proprietas conveniens termino sed numquam nisi in propositione—habiendo hablado de la significación de los términos, queda por hablar de la suposición, que es una propiedad que conviene al término pero nunca fuera de la proposición. SL*, I, c.63, 193.

[284] **[n. 281]** *Et sic tam subiectum quam praedicatum supponit; et universaliter quidquid potest esse subiectum propositionis vel praedicatum supponit. SL*, I, c.63, 193.

La expresión concesiva *et sic—y así* se refiere al sentido amplio como Ockham toma la suposición, según el cual esta no se distingue de la apelación, sino que la apelación está contenida bajo la suposición. En sentido estricto, las dos propiedades se diferencian. La apelación es propia de los términos en proposiciones verdaderas de presente únicamente, pero la suposición va más allá de esta restricción:

*L'appellation (*appellatio *ou* nominatio*) est l'emploi d'un terme commun pour désigner une chose* existante. *Elle se caractérise par le fait qu'elle ne renvoie qu'à des choses existantes, c.-à-d. qu'elle dénote seulement, sans connoter une nature universelle et sans être une référence abstraite; la supposition et la signification par contre concernent des choses existantes* et *inexistantes.* Rijk 1985, 185.

[145] Ockham distingue adicionalmente dos sentidos de la suposición, el propio y el impropio:

Pero es preciso conocer que así como hay una suposición propia, a saber, cuando el término supone por lo que significa propiamente, así hay una suposición impropia, cuando el término se toma impropiamente[285].

El sentido impropio de la suposición se da en las figuras retóricas, como antonomasia, sinécdoque y metonimia, que corresponden solo al lenguaje hablado y escrito, por lo que su importancia es solo secundaria. El análisis subsiguiente versará exclusivamente sobre la suposición en sentido propio.

Ahora bien, si la suposición es una propiedad semántica referencial que conviene a un término en el interior de una proposición, ello solo puede ocurrir porque el contexto proposicional precisa de algún modo el significado del término aislado. Como la proposición está constituida básicamente de sujeto y predicado, unidos por la cópula, es de esperar que la suposición del sujeto se determine por su referencia al predicado, y la del predicado, por su referencia al sujeto. Ockham hace explícita esta anticipación:

Y así, de modo universal, si el término suponente es el sujeto, el término supone por aquello de lo cual—o del pronombre demostrativo de lo mismo—, por medio de la proposición, se denota que se predica el predicado; pero si el término suponente es el predicado, se denota que el sujeto opera como sujeto respecto de aquello—o respecto del pronombre demostrativo de lo mismo—, si se forma la proposición[286].

[146] Así, pues, de modo general, en la proposición *S es P*, el término *S* supone por aquello de lo cual el término *P* se predica; y el término *P* supone por aquello respecto de lo

[285] *Oportet autem cognoscere quod sicut est suppositio propria, quando scilicet terminus supponit pro eo quod significat proprie, ita est suppositio impropria, quando terminus accipitur improprie. SL,* I, c.77, 236.

[286] **[n. 283]** *Et sic universaliter terminus supponit pro illo de quo—vel de pronomine demonstrante ipsum—per propositionem denotatur praedicatum praedicari, si terminus supponens sit subiectum; si autem terminus supponens sit praedicatum, denotatur quod subiectum subicitur respectu illius, vel respectu pronominis demonstrantis ipsum, si propositio formetur. SL,* I, c.63, 194.

He adoptado el neologismo *suponente,* como traducción de *supponens*, para evitar la construcción de una relativa, *que supone,* que podría causar confusiones innecesarias. Además, en semántica ya obtuvo la carta de

cual el término *S* opera como sujeto. En ambos casos es importante la función denotativa de la proposición, pues por medio de ella se indica respecto de qué se predica el predicado y respecto de qué el sujeto opera como sujeto. La función denotativa de una proposición se corresponde con la función significativa de un término; es decir, en la denotación la proposición entera opera como un signo que no remite esta vez, sin embargo, a una cosa sino a un estado de cosas:

> *Pero la verdad y la falsedad son ciertos predicables de la proposición que significan que, de parte del significado, [el caso] es tal como se denota por medio de la proposición, que es un signo; de donde resulta que la proposición sea verdadera no es que la proposición tenga en sí alguna cualidad tal, sino que la proposición sea verdadera es que [el caso] es tal como se significa por medio de la proposición*[287].

La proposición significa, entonces, un estado de cosas mediante la composición de sujeto y predicado. La referencia del sujeto queda fijada por aquello de lo que se predica el predicado, y la referencia del predicado queda fijada por aquello de lo que el sujeto opera como sujeto. Esta referencia intraproposicional de los términos sujeto y predicado es lo que se denomina *suposición.*

Así, por ejemplo, si se está señalando a Sócrates y se forma la proposición *un hombre es animal,* con esta proposición se denota que Sócrates es animal, por lo que el término *hombre* supone por el animal que es Sócrates. Para el predicado el caso es similar:

> *Pues por esta 'Sócrates es blanco' se denota que Sócrates es aquella cosa que tiene la blancura, y por eso el predicado supone por aquella cosa que tiene la blancura*[288].

[147] En la proposición *Sócrates es blanco,* el término *blanco* no supone por la nieve, así la nieve sea blanca, sino que supone solo por Sócrates. El término *blanco,* por el contrario,

---

ciudadanía el término equivalente *significante*—aunque este último no lo he usado, prefiriendo siempre el más sencillo y ockhamiano de *signo.*

[287] *Sed veritas et falsitas sunt quaedam praedicabilia de propositione, importantia quod ita est a parte significati sicut denotatur per propositionem quae est signum; unde propositionem esse veram non est propositionem habere aliquam talem qualitatem in se sed propositionem esse veram est ita esse sicut significatur per propositionem*. *ExPer*, I, pr., 376.

fuera de todo contexto proposicional, sí significa todas las cosas blancas, incluidos Sócrates y la nieve. La operación propia de la suposición consiste en esa restricción de la referencia de un término a partir de su correlato proposicional.

Como ya se vio al hablar de la teoría de las imposiciones y de la teoría de las intenciones, un signo puede ser objeto de tematización, en cuanto signo, por parte de otro signo; es decir, un signo puede ser él mismo el referente final de un acto de significación sin tomar en cuenta lo que él mismo significa. Esta relación entre signos puede expresarse en una proposición, en la cual, evidentemente, el signo tematizado no estará ejerciendo su función significativa, ya que en este caso es él mismo el objeto significado. Esta posibilidad de la aparición no significativa de un signo en una proposición es el principio de la división de la suposición. La suposición se divide, por lo tanto, en dos grandes ramas, según el término suponente esté ejerciendo su función significativa o no. Si la ejerce, la suposición se denomina *personal*. Si no la ejerce, la suposición se subdivide según la materialidad del signo tematizado: si se trata de un signo mental, la suposición se llamará *simple;* si se trata de un signo hablado o escrito, se denominará *material:*

La suposición personal, en general, es aquella en la que el término supone por su significado, sea aquel significado una cosa fuera del alma, sea una palabra, sea una intención del alma, sea escrito, sea cualquier cosa imaginable; así, cuando quiera que el sujeto o el predicado de la proposición suponen por su significado, y se toman significativamente, siempre la suposición es personal [...] La suposición es simple cuando el término supone por una intención del alma, pero no se toma significativamente [...] La suposición es material cuando el término no supone significativamente, sino que supone por la palabra o por lo escrito[289].

---

[288] *Nam per istam 'Sortes est albus' denotatur quod Sortes est illa res quae habet albedinem, et ideo praedicatum supponit pro illa re quae habet albedinem. SL,* I, c.63, 194.

[289] *Suppositio personalis, universaliter, est illa quando terminus supponit pro suo significato, sive illud significatum sit res extra animam, sive sit vox, sive intentio animae, sive sit scriptum, sive quodcumque aliud imaginabile; ita quod quandocumque subiectum vel praedicatum propositionis supponit pro suo significato, ita quod significative tenetur, semper est suppositio personalis [...] Suppositio simplex est quando terminus supponit pro intentione animae, sed non tenetur significative [...] Suppositio materialis est quando terminus non supponit significative, sed supponit vel pro voce vel pro scripto. SL,* I, c.64, 195, 196, 196.

Es importante insistir aquí en que la suposición no se divide primariamente en *tres* clases sino en *dos*, a saber, cuando el término
[148] supone por su significado y significativamente, y cuando no supone por su significado ni significativamente. Este es un criterio semántico y tiene mucho sentido aplicarlo como criterio de división de una propiedad semántica. Por el contrario, la división adicional de la suposición no significativa según la materialidad del signo significado se hace con base en un criterio exterior a la semántica y poco relevante para ella, pues todo lo que se diga de la suposición material puede decirse *mutatis mutandis* de la suposición simple, como lo reconoce el mismo Ockham:

Pero así como a cualquier complejo y simple puede convenir la suposición material, así a cualquier complejo y simple significativo o cosignificativo puede convenir la suposición simple, pues cualquier término tal, sea mental, sea vocal, sea escrito, puede suponer por un concepto de la mente, como es claro de modo inductivo[290].

Incluso la suposición personal podría dividirse de modo parecido, atendiendo a la materialidad de sus significados, como parece insinuarse en el texto citado arriba, pues un término puede suponer personalmente por cosas fuera del alma, por palabras, por conceptos, por lo escrito, o por cualquier cosa imaginable, desde que no sea imposible. Con esta enumeración, Ockham quiere enfatizar que lo esencial de la suposición personal es que en ella el término supone por su significado, cualquiera que él sea; por eso, es irrelevante hacer distinciones a su interior según la materialidad del objeto significado. Aunque no sea muy importante para la teoría de la suposición, la distinción elaborada para el caso en que el término no supone significativamente tiene el interés de reflejar los tres niveles del lenguaje—mental, hablado y escrito—y, con ello, la convicción del autor acerca de su semejanza estructural básica como sistemas de signos.

Como el objeto de este escrito es el lenguaje mental ockhamiano, puede parecer incongruente calificar de poco relevante para la semántica la división de la suposición no

[290] *Sicut autem cuilibet complexo et incomplexo potest competere suppositio materialis, ita cuilibet complexo et incomplexo significativo vel consignificativo potest competere suppositio simplex, nam quodlibet tale, sive sit mentale sive vocale sive scriptum, potest supponere pro conceptu mentis, sicut patet inductive. SL*, I, c.68, 207.

significativa según la materialidad del signo significado. Por eso hay que justificar esta afirmación. Sin duda, es fundamental para la semántica ockhamiana la **[149]** propuesta de un sistema de signos mentales estructurados lingüísticamente que sirve de base explicativa y funcional para los otros sistemas lingüísticos compuestos de signos sensibles. Pero esta propuesta tiene sentido solo si los signos mentales están en operación, son significativos y están actuantes. Entonces sus relaciones con los demás signos podrán estudiarse en la dinámica de su devenir, en su influjo real para determinar el pensamiento y la constitución semántica de la lengua. Todo ello se ve en detalle al examinar la significación, la intensión, la connotación, el metalenguaje y, ahora, la suposición personal. Sin embargo, la suposición no significativa se acerca a los signos, de la clase que sean, como indicadores inertes, estáticos, cuya función esencial y propia, el significar, se ha congelado. Como se acaba de decir, la consideración de la suposición no significativa reviste un cierto interés, que solo confirma lo aprendido ya en otros capítulos, pero no hay que equivocarse y pensar que, como el autor establece distinciones en su interior, esas divisiones son muy importantes en cuanto tales y que completan decisivamente nuestro mapa semántico.

Conviene aducir algunos ejemplos de la suposición personal, según el diverso estatus ontológico de aquello por lo que se está suponiendo.

Así, en *el hombre es animal*, el término *hombre* supone por los hombres mismos, que es lo que el término *hombre* significa, pues son ellos los que son animales—y no un concepto o algo común a todos que, por lo demás, no existe.

En *el nombre vocal es parte de la oración*, el extremo *nombre vocal* supone por aquellos que son nombres vocales, como las palabras *Sócrates*, *hombre*, *blanco*, etc., pues dicho extremo significa tales palabras y otras, que son parte de la oración.

En la proposición *toda especie es universal*, el término *especie* supone por aquello que propiamente significa, a saber, ciertas intenciones del alma, que son las que son universales.

Finalmente, en *toda expresión escrita es expresión*, el extremo *expresión escrita* supone por lo mismo que significa, a saber, las diferentes expresiones escritas que, obviamente, son expresiones[291].

---

[291] Todos los ejemplos son aducidos por Ockham, cf. *SL*, I, c.64, 195.

[150] Es muy importante, entonces, saber cuál es el significado de una término para poder determinar si en una proposición supone personalmente o no, pues si supone por su significado y se toma significativamente, tendrá suposición personal, aunque dicho significado sea una intención del alma o algo escrito. La condición adicional para la suposición personal, que el término se tome significativamente, no es superflua, pues puede suceder que un término suponga por su significado, mas no se tome significativamente, por lo que no tendrá suposición personal. Considérese, por ejemplo, la proposición *sustantivo es nombre,* prescindiendo de los artículos. Si el término *sustantivo* tiene suposición personal, supondrá por todos los sustantivos que son nombres, a saber, *hombre, Sócrates,* etc., mas no por los adjetivos, aunque estos también sean nombres. Pero el término *sustantivo* puede tener también suposición material, en el sentido no de que los nombres significados por la palabra *sustantivo* son nombres, sino en el sentido de que la palabra misma *sustantivo* es un nombre—lo cual, por cierto, es verdad, ya que el propio término *sustantivo* es un sustantivo, por lo que cae dentro del significado por el sujeto *sustantivo.* En el segundo caso, aunque el término está suponiendo por su significado, a saber, él mismo, no se está usando significativamente, por lo que no puede decirse que tenga suposición personal. Se trata, sin duda, de casos especiales, pero la aclaración indica que no necesariamente suponer por su significado equivale a suponer significativamente, aunque así suceda en la inmensa mayoría de los casos[292].

A diferencia de la suposición personal, sucede muchas veces que un término supone por una intención del alma que no es su significado, por lo que allí tiene suposición simple. Así, en *el hombre es especie,* el término *hombre* no está suponiendo por su significado, pues no son los hombres singulares los que son especie sino una intención del alma, luego dicho término tiene en esa proposición suposición simple. Algo parecido, que no vale la pena aclarar más,

[151] ocurre en la proposición *hombre se escribe,* donde el término *hombre* tiene suposición material.

Entre la suposición significativa y la no significativa, la primera posee una cierta prelación, que Ockham formula así:

---

[292] **[n. 289]** Para Spade, el que un término se tome significativamente quiere decir que se toma por *todos* sus significados: *A term is taken significatively if and only if it is taken for (supposits for) everything it primarily signifies.* Spade 1996, 252. Pero esta interpretación es insostenible, pues borra toda diferencia entre las funciones semánticas de la significación y de la suposición.

También hay que notar que siempre un término, en cualquier proposición que se dé, puede tener suposición personal, a menos que por voluntad de los usuarios se restrinja a otra[293].

Para la cabal comprensión de esta afirmación hay que admitir que no toda proposición en la que sus términos tengan suposición personal va a ser verdadera. Por ejemplo, si en la proposición citada *el hombre es especie,* el término *hombre* tiene suposición personal, la proposición será falsa; pero es verdadera, como se acaba de decir, si tiene suposición simple. El punto en el que el autor quiere insistir es, sin embargo, el primero: en una proposición cualquiera, con independencia de su valor de verdad, un término puede tener siempre suposición personal. Con esto se está subordinando, de cierto modo, la teoría de las condiciones de verdad a la teoría de la significación—que incluye la teoría de la suposición. Esto no puede sorprender, pues la comprensión de una proposición es más primordial que la determinación de su valor de verdad, y su presupuesto. Pero no se puede argüir, en cambio, que algo parecido puede decirse de la suposición no significativa, es decir, que un término puede tener siempre suposición simple o material en una proposición, con independencia de su valor de verdad. Para que un término sujeto pueda tener una suposición no significativa se requiere que el predicado corresponda a la materialidad de la suposición que se le quiere otorgar al término:

Pero no en toda proposición puede un término tener suposición simple o material, sino solo cuando un término tal se compara con el otro extremo, que corresponde a una intención del alma, a la palabra o a lo escrito[294].

[152] Así, según ejemplo del propio Ockham, en la proposición *el hombre corre,* el término *hombre* no puede tener suposición simple ni material, pues el correr no es algo que corresponda a una intención del alma, a una palabra o a algo escrito. Luego, la suposición

---

[293] *Notandum est etiam quod semper terminus, in quacumque propositione ponatur, potest habere suppositionem personalem, nisi ex voluntate utentium arctetur ad aliam. SL,* I, c.65, 197.

[294] *Sed terminus non in omni propositione potest habere suppositionem simplicem vel materialem, sed tunc tantum quando terminus talis comparatur alteri extremo quod respicit intentionem animae vel vocem vel scriptum. SL,* I, c.65, 197s.

personal tiene una primacía *simpliciter* en la construcción de proposiciones con sentido, sin importar que sean falsas. Pero para que la suposición simple o material se dé, la proposición debe cumplir una condición de coordinación significativa entre lo expresado por el predicado y la intención del alma, lo hablado o lo escrito, según corresponda. Es claro que el cumplimiento de esta condición garantiza solo la formación de la proposición con un término que tiene tal suposición; no dice nada acerca de sus condiciones de verdad. Así, para la construcción de una proposición basta que sus términos tengan suposición personal; pero si se quiere construir una proposición con suposición simple o material, debe satisfacerse un requisito de orden semántico.

Puede suscitarse la pregunta de si esta determinación no es arbitraria. Para decirlo con ejemplos, ¿por qué el término *hombre*, en la proposición *el hombre es especie*, puede tener suposición personal, así la proposición sea falsa, pero no puede el mismo término tener suposición simple en la proposición *el hombre corre*, así esta proposición sea también falsa? Es natural formular en estos términos paralelos la objeción, pero ello justamente impide ver el *quid* de la cuestión. Entre la suposición personal y la suposición simple o material no hay analogía alguna en el orden semántico sino tan solo en el orden sintáctico; la suposición personal es significativa, la suposición simple o material es no significativa. Es cierto que en ambas clases el término suponente está por algo[295]; pero en la suposición personal ese algo está más allá del signo, mientras que en la simple o la material es el signo mismo. Pretender el mismo rendimiento teórico para una operación semántica cuando trata de los signos en cuanto signos que cuando trata de los signos en cuanto cosas es romper la posibilidad misma de la semántica, que se funda en la distinción entre signos y cosas. Por eso el paralelismo arriba **[153]** aducido no puede sostenerse sino superficialmente y con completo desconocimiento de las condiciones mínimas para la constitución de la semántica como ciencia de los signos en cuanto signos.

Detrás de las determinaciones casi elementales de la suposición personal y de la suposición simple o material, se esconden numerosos problemas, algunos de los cuales pueden abordarse desde el texto ockhamiano. Para empezar, puede plantearse la cuestión de qué clase

---

[295] *Dicitur autem suppositio quasi pro alio positio—pero se dice suposición como una posición por otro. SL,* I, c.63, 193.

de suposición puede tener el término predicado. Esta pregunta se suscita a partir de los ejemplos dados por el autor, que versan siempre sobre el término sujeto, como en las proposiciones *el hombre es animal, el hombre es especie, el hombre es un nombre, hombre es una palabra bisílaba, hombre es una expresión escrita.* En todas estas, el término *hombre* va admitiendo distintas clases de suposición para que la proposición sea verdadera; pero los respectivos términos predicados tienen en todos esos casos suposición personal: así, *animal* supone por su significado, a saber, los animales que son hombres; *especie* supone por su significado, a saber, la intención del alma que es el concepto *hombre; nombre* supone por su significado, a saber, la palabra *hombre* que es un nombre; *palabra bisílaba* supone por su significado, a saber, la palabra *hombre,* que es bisílaba. Parece tratarse de un caso de mala elección de los ejemplos o de falta de inventiva para ello; pero es importante investigar si se trata de una mera limitación fáctica o de una limitación por principio de la teoría ockhamiana.

Como Ockham lo muestra en detalle, para que un término sujeto pueda tener una suposición no significativa, el término predicado debe estar en coordinación con la materialidad de la suposición en cuestión. Así, si se trata de la suposición simple serán válidos predicados como *en la mente, pensado, un signo natural,* etc.; mientras que en el caso de la suposición material pueden admitirse predicados como *bisílabo, escrito, pronunciado,* etc.; e incluso puede haber predicados que convienen a ambas clases de suposición, como *una definición, predicado de varios,* etc. Nótese que todos los predicados mencionados tienen suposición personal, puesto que todos suponen por sus significados, que son las cosas que están en la mente, las cosas que son pensadas, las cosas que significan naturalmente, y así sucesivamente. ¿Podría un término predicado tener una suposición que no fuese personal? Es decir, ¿podría un término predicado operar como mero signo no significativo?

[154] Para abordar esas preguntas es útil llevar a un esquema la suposición no significativa de parte del sujeto; tal esquema es:

(1) <*el signo S*> *es P,*

donde *P* puede ser remplazado por cualquiera de los predicados consignados, y <*el signo S*>, por cualquier signo lingüístico intencional o sensible.

Si el esquema se amplía ahora al término predicado, podría quedar de uno de dos modos:

(2) *S es <el signo P>* o

(3) *<el signo S> es <el signo P>,*

difiriendo en que en (2) *S* tiene suposición significativa, mientras que en (3) *<el signo S>* tiene suposición no significativa.

Si la proposición *hombre es bisílabo* es una instancia de (1), en el sentido de que es el signo *hombre* el que es bisílabo, ¿cómo sería una instancia de (2) o de (3)? Para que haya una instancia de (2) se requiere que el significado de *S* sea un signo que no se toma significativamente. Piénsese en un acertijo cualquiera, cuya respuesta sea la proposición *el nombre es león,* donde el término *león* no se usa significativamente, pues no se dice que el nombre sea un león, sino que el nombre *león* es el nombre buscado. Por otra parte, para que haya una instancia de (3) se requiere que un signo que no se toma significativamente–*<el signo S>*–sea un signo que no se toma significativamente–*<el signo P>*–. Aquí cualquier proposición de identidad puede servir, aclarando que los términos no se usan significativamente sino como meros signos que no están remitiendo a su significado; por ejemplo, *león es león.* El ejemplo es trivial, pero útil para completar las instancias—no dadas por Ockham—acerca de cómo el término predicado puede tener una suposición diferente de la personal. Así, pues, queda demostrada la validez de la regla, que Ockham formula con toda generalidad, pero de la que da ejemplos referidos solo al término sujeto:

Se puede entonces dar esta regla, que cuando un término que puede tener la antedicha triple suposición se compara con un extremo común a [términos] simples o complejos, sean hablados o escritos, el término siempre puede tener suposición material o personal; y hay que distinguir tal proposición. Pero cuando se compara con un extremo que significa una intención del alma, hay que distinguir, porque
[155] *puede tener suposición simple o personal. Pero cuando se compara con un extremo común a todos los anteriores, entonces hay que distinguir, porque puede tener suposición personal, simple o material*[296].

[296] *Potest igitur dari ista regula quod quando terminus potens habere praedictam triplicem suppositionem comparatur extremo, communi incomplexis vel complexis, sive prolatis sive scriptis, semper terminus potest habere suppositionem materialem vel personalem; et est talis propositio distinguenda. Quando vero comparatur extremo significanti intentionem animae, est distinguenda, eo quod potest habere suppositionem*

Hay que poner de presente que la primacía de la suposición personal se da en el orden semántico, pero no en el orden sintáctico. La razón para esto es que, como la suposición no significativa toma al signo como cosa, cualquier signo lingüístico—intencional o sensible, simple o complejo—puede tomarse así, es decir, como mera cosa, mientras que solo un conjunto restringido de signos lingüísticos puede tener suposición personal en una proposición. Cuáles son los signos que pueden tener suposición material o simple, lo explica así el autor:

La suposición material puede convenir a cualquiera que, de cualquier modo, pueda ser parte de una proposición, pues todo ello puede ser extremo de una proposición y suponer por la palabra o por lo escrito [...] Y esa suposición conviene no solo a la palabra sino también a lo escrito, y a una parte de la proposición mental, sea una proposición, sea una parte de la proposición y no una proposición. Así que, brevemente, puede convenir a todo complejo y simple [...] Pero así como a cualquier complejo y simple puede convenir la suposición material, así a cualquier complejo y simple significativo o cosignificativo puede convenir la suposición simple, pues cualquiera tal, sea mental, sea vocal, sea escrito, puede suponer por un concepto de la mente, como es claro de modo inductivo[297].

La condición mínima para que algo tenga una suposición no significativa es que pueda ser parte de una proposición, es decir, que de algún modo sea un signo lingüístico. Así, en la proposición *caja es bisílaba*, el término *caja* tiene suposición material; pero en la proposición *daja es bisílaba*, no puede decirse que la expresión *daja* tenga también suposición material, pues *daja* no es signo lingüístico alguno. Si en la suposición no significativa se toman los signos
[156] como cosas y no como signos, es porque hay alguna instancia previa en la que tales signos operan como signos.

---

simplicem vel personalem. Quando autem comparatur extremo communi omnibus praedictis, tunc est distinguenda, eo quod potest habere suppositionem personalem, simplicem vel materialem. SL, I, c.65, 199.

[297] *Suppositio materialis cuilibet quod quocumque modo potest esse pars propositionis competere potest. Omne enim tale potest esse extremum propositionis et pro voce vel scripto supponere [...]Et potest ista suppositio non tantum competere voci sed etiam scripto et parti propositionis mentalis, sive sit propositio sive pars propositionis et non propositio. Unde breviter, omni complexo et incomplexo competere potest [...] Sicut autem cuilibet complexo et incomplexo potest competere suppositio materialis, ita cuilibet complexo et incomplexo significativo vel consignificativo potest competere suppositio simplex, nam quodlibet tale, sive mentale sive*

Ahora bien, lo anterior no quiere decir que la suposición significativa se aplique al mismo conjunto de signos que la suposición no significativa. Las condiciones para que algo pueda tener suposición personal son:

En orden a lo cual hay que saber que solo un categorema, que sea extremo de una proposición, tomado significativamente, tiene suposición personal. Con lo primero se excluyen todos los sincategoremas, sean nombres, sean conjunciones, sean adverbios, sean preposiciones, sean cualesquiera otros, si los hay. Con lo segundo se excluye todo verbo, porque nunca puede un verbo, cuando se toma significativamente, ser extremo de la proposición [...] Con aquella parte 'extremo de la proposición' se excluye una parte del extremo, sin importar si es nombre o categorema [...] Con la tercera parte 'tomado significativamente' se excluyen los categoremas que tienen suposición simple o material[298].

Entonces, de entre los muchos signos lingüísticos solo pueden tener suposición personal los categoremas, que son extremo de la proposición y que se toman significativamente. En una operación adicional, la suposición personal de tales categoremas puede restringirse a suposición simple o material, lo que no quiere decir que solo pueden tener suposición simple o material los categoremas que ya no se usan significativamente. De todos modos, muchos signos lingüísticos que nunca tienen propiamente suposición personal, sí tienen que tener algún uso significativo como condición previa y necesaria para que tengan después una suposición no significativa. Por ejemplo, la palabra *de,* por las condiciones enunciadas, no puede tener nunca suposición personal, lo que no quiere decir que no tenga algún uso significativo, como en la expresión *anillo de oro*, donde indica la materia de la que está hecho el anillo. Como la palabra *de* sí puede tener un uso significativo, aunque no tenga suposición personal, puede luego tener una suposición no significativa, como

---

vocale sive scriptum, potest supponere pro conceptu mentis, sicut patet inductive. SL, I, c.67, 205s; c.67, 206; c.68, 207.

[298] *Circa quam est sciendum quod solum categorema, quod est extremum propositionis, significative acceptum, supponit personaliter. Per primum excluduntur omnia syncategoremata, sive sint nomina sive coniunctiones sive adverbia sive praepositiones sive quacumque alia, si alia sint. Per secundum excluditur omne verbum, quia numquam verbum potest esse extremum propositionis quando accipitur significative [...] Per illam particulam 'extremum propositionis' excluditur pars extremi, quantumcumque sit nomen et categorema [...] Per tertiam particulam 'significative acceptum' excluduntur categoremata talia quando supponunt simpliciter vel materialiter. SL,* I, c.69, 208, 208, 209.

[157] en la proposición *de es preposición*, donde tiene suposición simple o material. Es importante, entonces, no perder de vista que para que algo pueda tener suposición no significativa debe haber tenido primero un uso significativo dentro del lenguaje—con suposición personal o sin ella. La suposición no significativa es la tematización de signos lingüísticos, no de expresiones arbitrarias cualesquiera.

A diferencia de la teoría de las imposiciones, cuyo objeto inmediato son los signos hablados o escritos, y de la teoría de las intenciones, cuyo objeto inmediato son los signos mentales, la teoría de la suposición es absolutamente general e independiente del medio en el que se dé la proposición. Así, los términos de una proposición mental, hablada o escrita pueden tener indistintamente suposición personal, simple o material, sin que su carácter significativo–o no significativo—dependa del medio en el que dicha proposición se dé. Pero, salvo la constricción general de subordinación que el lenguaje hablado (o escrito) tiene del lenguaje mental, la suposición es una propiedad semántica formal, es decir, que se presenta allí donde una proposición se construye sin tomar en cuenta su materialidad. Esto indica que la isomorfía entre los distintos niveles del lenguaje no es solo estructural sino también funcional, lo que hace que, como sistema semántico, el lenguaje sea muy poderoso, pues sus propiedades no dependen del medio en que se constituye.

Pero este cuadro se ha cuestionado, aduciéndose que los términos de una proposición mental no pueden tener una suposición diferente de la personal[299]. Tómese la proposición mental *hombre*

[158] *es bisílabo.* Según la doctrina estándar ockhamiana, el término *hombre* no se usa allí significativamente, pues no son Sócrates o Platón los que son bisílabos; luego, no tiene suposición personal. La aparición del término *hombre* en la mencionada proposición mental hace referencia al propio término hablado o escrito *hombre*, por lo que dicho término tiene

---

[299] **[n. 296]** Así, William y Martha Kneale: *Si, como muchas de sus declaraciones parecen implicar, la* intentio animae *correspondiente a la palabra* homo *es una imagen de un hombre, resulta difícil explicarse cómo podría suplir por la palabra escrita* homo *en una proposición mental cuyo objetivo sea expresar que esa palabra escrita posee cuatro letras. Por desgracia, Ockham no facilita aclaración alguna acerca de su curiosa afirmación.* Kneale et al.1972, 250.

Y en términos más contundentes aun, Spade: *So in general, if mental propositions are going to do epistemological duty in the 'language of thought', it seems their categorematic terms are going to have to be in personal supposition, not in material or simple supposition. I therefore offer the following thesis, which explicitly goes against Ockham's express doctrine, but which I think he should have held:* All supposition in mental language is personal supposition. Spade 1996, 264s.

suposición material. La crítica a esta explicación se basa en que, al componerse la proposición mental de actos de entender, en la proposición mental *hombre es bisílabo* el término *hombre* debe estar dando a entender la palabra hablada *hombre*, que es la que es bisílaba. Entonces, el significado de la intención *hombre* es la palabra hablada *hombre;* o, en otros términos, hay que distinguir la intención *hombre*$_1$—que significa los hombres—de la intención *hombre*$_2$—que significa la palabra hablada *hombre*. La proposición mental (1) *hombre es bisílabo* debe entenderse como (2) *hombre*$_2$ *es bisílabo* y no como (3) *hombre*$_1$ *es bisílabo.* Las proposiciones (2) y (3) dan a entender cosas por completo distintas, pero en ambas el sujeto tiene suposición personal. Este argumento crítico parece fuerte, pero su aceptación será el fin de la doctrina ockhamiana de la suposición. Veamos por qué.

Para ello, tómese ahora la proposición hablada o escrita (4) *hombre es bisílabo.* Evidentemente, el término *hombre* tiene que estar suponiendo por sí mismo. Pero toda proposición hablada está subordinada a una proposición mental correspondiente, en este caso, a (2). Luego, lo que sucede con el término *hombre* es que es equívoco, pues se halla subordinado a dos conceptos distintos, a saber, la intención *hombre*$_1$ y la intención *hombre*$_2$. La lectura correcta de (4) es, pues, la proposición hablada (5) *hombre*$_2$ *es bisílabo* y no la proposición hablada (6) *hombre*$_1$ *es bisílabo.* Resulta, después de todo, que tanto en (5) como en (6) el sujeto tiene suposición personal, aunque (6) es falsa y (5), verdadera. Puede decirse que en (5) el sujeto tiene suposición personal porque supone significativamente y por su significado, que no es otro que la propia palabra *hombre.* El artilugio crítico de distinguir el concepto, el concepto de la palabra—para suplir la suposición material en la proposición mental—y el concepto del concepto—para suplir la suposición simple en la proposición mental—es demasiado fuerte, pues si, gracias a él, los términos de toda proposición mental tienen suposición personal, gracias a él, también, los términos de toda proposición **[159]** hablada o escrita tendrán suposición personal, ya que siempre supondrán significativamente y por su significado, que no es otro que el mismo del correspondiente concepto en la proposición a la cual se subordina, y que por construcción tiene suposición personal.

¿Qué ha sucedido? Que la crítica ha sucumbido a la tentación de hablar significativamente del campo entero de los signos. Eso es posible, porque cualquier cosa—

incluido todo signo—es susceptible de ser entendida mediante un signo que le sea propio. Pero el precio es muy alto, porque de entrada se triplica el número de signos que el lenguaje requiere, además de eliminarse la posibilidad de hablar de los signos mediante el recurso sencillo de apelar a sí mismos. Es decir, la estructura recursiva que permite considerar los signos por sí mismos, aunque sin ejercicio de su función significativa, se cambia por una estructura lineal en la que un signo se trata como una mera cosa significada, que en nada difiere de las demás cosas significadas que no son signos. Por el contrario, la teoría ockhamiana de la suposición no solo es económica y recursiva, pues no postula signos diferentes de sí mismos para hablar de los signos, sino que además diferencia el tratamiento de los signos como signos—aunque no ejerzan su función significativa—del tratamiento de las demás cosas significadas. Todavía hay que responder, sin embargo, a la argumentación sobre la imposibilidad de una suposición diferente de la personal para los términos de las proposiciones mentales. Solo así podrá afirmarse la valoración de la suposición como una propiedad estrictamente formal, independiente de su medio de realización.

El argumento central para establecer que los términos de toda proposición mental tienen siempre suposición personal se basa en que la significación natural de los términos es necesaria e independiente de cualquier acto de la voluntad; luego, en la proposición mental *hombre es bisílabo,* el término *hombre*, como acto de entender que es, no puede dar a entender algo diferente de la palabra *hombre*, lo que indica que no se trata de la intención $hombre_1$ sino de la intención $hombre_2$, y tiene, por tanto, suposición personal. Pero esta interpretación va contra lo que el propio Ockham dice, quien considera que la necesidad referencial del término suponente vale solo para la suposición personal; mientras que la variación que se opera en la referencia del término, en las suposiciones simple y material, es asunto en el que interviene la voluntad:

[160] *También hay que notar que siempre un término, en cualquier proposición que se dé, puede tener suposición personal, si por voluntad de los usuarios no se restringe a otra, así como un término equívoco puede suponer, en cualquier proposición, por cualquiera de sus significados, si por voluntad de los usuarios no se restringe a un cierto significado*[300].

[300] *Notandum est etiam quod semper terminus, in quacumque propositione ponatur, potest habere suppositionem personalem, nisi ex voluntate utentium arctetur ad aliam, sicut terminus aequivocus in quacumque*

Así, es de modo voluntario que un término adquiere una suposición no significativa. ¿Qué quiere decir esto? Ya se explicó cómo un sincategorema mental adquiere un significado por un acto de la voluntad, a saber, porque su adjunción a un categorema determinado es un acto voluntario. Algo parecido ocurre en el caso de los términos que pierden la suposición significativa para pasar a tener una no significativa. No se trata de que la voluntad pueda determinar el referente del término que tiene suposición no significativa sino que dicho referente se determina por el contexto proposicional y, en últimas, por la distinción que hay que hacer en caso de que la proposición sea falsa si el término en cuestión tiene suposición personal. Distinguir el sentido verdadero del sentido falso en un caso de equivocidad es un acto de la voluntad, y es solo porque tiene lugar una distinción tal que un término adquiere una suposición no significativa:

Pero en esta proposición 'el hombre es especie', ya que 'especie' significa una intención del alma puede, por eso, tener suposición simple. Y hay que distinguir la proposición según el tercer modo de equivocidad, porque el sujeto puede tener suposición simple o personal. Del primer modo la proposición es verdadera, porque se denota entonces que una intención del alma o un concepto es especie, y esto es verdadero. Del segundo modo la proposición simplemente es falsa, porque se denota entonces que alguna cosa significada por 'hombre' es especie, lo que es manifiestamente falso[301].

A diferencia de los dos primeros modos de equivocidad, que son propios del carácter idiomático de las expresiones, el tercer
[161] modo de equivocidad se da porque es propio de los signos tanto el poder ser usados significativamente, como tan solo el ser mencionados no significativamente:

---

propositione potest supponere pro quolibet suo significato nisi ex voluntate utentium arctetur ad certum significatum. SL, I, c.65, 197.

[301] *Sed in ista propositione 'homo est species', quia 'species' significat intentionem animae ideo potest habere suppositionem simplicem. Et est propositio distinguenda penes tertium modum aequivocationis, eo quod subiectum potest habere suppositionem simplicem vel personalem. Primo modo est propositio vera, quia tunc denotatur quod una intentio animae sive conceptus sit species, et hoc est verum. Secundo modo est propositio simpliciter falsa, quia tunc denotatur quod aliqua res significata per hominem sit species, quod est manifeste falsum. SL,* I, c.65, 198.

Acerca del tercer modo de equivocidad hay que saber, primero, que el tercer modo de equivocidad se da no cuando alguna expresión se toma por diversos significados sino solo porque se compara con algo que no pertenece más al significado primario que al secundario. Y este modo no sucede porque la voz pueda significar [cosas] diversas, tal como ocurre en los dos primeros modos, sino porque la misma voz puede suponer por diversas [cosas][302].

Los varios modos de suposición que una palabra puede adoptar en una proposición hablada son equívocos respecto de la suposición, mas no respecto de la significación. Así, en la proposición *hombre es bisílabo,* el término *hombre* es equívoco respecto de la suposición que puede tomar, pero no es equívoco según la significación, pues la palabra *hombre* está subordinada a un solo concepto y significa justamente todos los hombres. Nótese también cómo el referente que el término toma cuando tiene suposición personal se determina como su significado primario, mientras que el significado secundario es el referente del término en los otros modos de suposición. Este significado secundario no es otro que el signo mismo en cuanto tal, sea una intención del alma, o una palabra hablada o escrita. Todo signo es, entonces, no solo referencial sino también autorreferencial, según apunte a su significado primario o a su significado secundario, a la "cosa" significada misma o a sí mismo como signo. La autorreferencialidad, sin embargo, no puede ocurrir sino en contextos proposicionales, donde la comparación con lo significado por el otro extremo muestra que el signo no se puede tomar referencialmente sino que se debe tomar autorreferencialmente. Así, la suposición es no significativa solo en relación con el carácter referencial del signo, pues respecto de su carácter autorreferencial la suposición seguirá siendo significativa, ya que, en este caso, el signo significa de todos modos algo, a saber, él mismo como signo.

[162] Como la autorreferencialidad es una característica tan propia del signo lingüístico como la referencialidad, no se puede delimitar a los solos signos instituidos a voluntad. Resulta, según esto, que las intenciones del alma pueden también ser equívocas respecto de la suposición, aunque nunca lo sean respecto de la significación:

---

[302] *Circa tertium modum aequivocationis est primo sciendum quod tunc est tertius modus aequivocationis quando aliqua dictio non accipitur pro diversis significatis, sed ex hoc solum quod aliqui comparatur quod non plus pertinet ad primarium significatum quam ad secundarium. Et iste modus non accidit ex hoc quod vox potest significare diversa, sicut contingit in duobus primis modis, sed ex hoc quod eadem vox potest supponere pro diversis. SL,* III-4, c.4, 759s.

Y hay que notar que este tercer modo de equivocidad puede encontrarse en una proposición puramente mental, aunque los dos primeros modos no tengan lugar sino en los signos instituidos a voluntad. De aquí que esta proposición mental 'el hombre es especie' puede distinguirse, porque el sujeto puede suponer significativamente o por sí mismo[303].

Con esto queda suficientemente aclarado que la teoría de la suposición tiene un alcance general en Ockham, con independencia del medio—mental, hablado o escrito—en el que se dé la proposición, siendo esto posible porque el signo lingüístico tiene de suyo no solo un carácter referencial sino también uno autorreferencial. El primero se actualiza en la suposición personal; el segundo, en la simple o en la material.

§ 24 Acto efectuado y acto signado

Con el fin de responder a algunas objeciones que se le presentan a su teoría de la suposición, Ockham establece una distinción en el modo como se puede constituir una proposición. La idea es que hacer algo es distinto a describirlo. Así, por tomar un ejemplo muy básico, hacer una casa es un acto distinto a describir el proceso de su construcción. En el primer acto, la casa es el objeto de la acción; en el segundo, lo son las palabras que refieren a la primera acción. Se trata, sin duda, de dos actos distintos, de los que el primero toma como objetos los ladrillos, la madera, el cemento con el que se hace la casa; mientras que los objetos del segundo son las palabras respectivas *ladrillos, madera, cemento,* y las palabras que las
[163] asocian, como *mezclar, pegar, clavar,* etc. En el primer acto, algo se hace; en el segundo, se describe cómo se hace. El objeto del primer acto son las cosas mismas; el objeto del segundo acto es el primer acto. El segundo se presenta, así, como un acto de segundo nivel o "meta – acto". Esta diferencia tan clara y fundamental cuando el primer acto ocurre en el medio de las cosas tiende a desdibujarse cuando ocurre en el medio de las palabras. Como ahora los dos actos son lingüísticos, no siempre se está atento a que uno de ellos es el objeto

[303] *Et est notandum quod iste tertius modus aequivocationis potest reperiri in propositione pure mentali, quamvis duo primi modi non habeant locum nisi in signis ad placitum institutis. Unde ista propositio mentalis 'homo est species' distingui potest, eo quod subiectum potest supponere significative vel pro se ipso. SL,* III-4, c.4, 763.

del otro. Tómense, por ejemplo, las proposiciones *el hombre es animal* y *animal se predica de hombre.* Con la primera proposición se está realizando un acto predicativo que difiere de sus elementos constitutivos, los signos *[el] hombre, es* y *animal;* con la segunda se está diciendo qué se hace en la primera proposición y cómo se están usando allí los respectivos signos. El ejercicio mismo del acto lingüístico lo llama Ockham *acto efectuado—actus exercitus;* su descripción, *acto signado—actus signatus*[304]. Para su pensamiento es esencial distinguir estos dos niveles de la actividad lingüística, pues de su confusión se han seguido innumerables errores:

El Filósofo toma a veces el acto efectuado por el acto signado y viceversa, y así hacen muchos otros. Y esto hace que muchos caigan en errores[305].

De lo dicho ya está claro en qué consiste cada uno de estos actos:

Respecto de lo primero digo que el acto efectuado es aquel que se significa con este verbo 'es' o algún verbo parecido, que no significa solo que algo se predica de otro sino que, predicando uno de otro, efectúa la predicación, como al decir 'el hombre es animal', 'el hombre corre', 'el hombre discute', y así de otras.

El acto signado es aquel que se significa con este verbo 'predicarse' o 'ser sujeto' o 'verificarse' o 'convenir', que significan lo mismo. Por ejemplo, este es un acto signado 'el género se predica de la especie', y de modo semejante este 'animal se predica de hombre'; y, sin embargo, en esta proposición animal no se predica de hombre, porque **[164]** *en esta proposición animal opera como sujeto y no se predica, y por eso es un acto signado, porque no es lo mismo decir 'animal se predica de hombre' que decir 'el hombre es animal', como no es lo mismo decir 'el género se predica de la especie' que decir 'la especie es género', porque una es verdadera y la otra falsa*[306].

---

[304] En dos lugares trata Ockham de estos actos, *SL,* I, c.66 y *Quodl VII,* q.9.

[305] *Philosophus accipit aliquando actum exercitum pro actu signato et aliquando e converso, et ita faciunt multi alii. Et hoc facit multos incidere in errores. SL,* I, c.66, 202.

[306] *Circa primum dico quod actus exercitus est ille qui importatur per hoc verbum 'est' vel aliquod consimile verbum, quod non tantum significat aliquid praedicari de alio sed exercet praedicationem, praedicando unum de alio, sic dicendo 'homo esta animal', 'homo currit', 'homo disputat', et sic de aliis.*
Actus signatus est ille qui importatur per hoc verbum 'praedicari' vel 'subici' vel 'verificari' vel 'competere', quae idem significant. Verbi gratia hic est actus signatus 'genus praedicatur de specie', et similiter hic 'animal

A partir de los ejemplos mismos de Ockham se ve que en algunos casos el acto efectuado y su correspondiente acto signado son ambos verdaderos; mientras que en otros, el acto signado es verdadero, pero su correspondiente acto efectuado es falso. Así, el acto signado *el género se predica de la especie* expresa una proposición verdadera, pero el acto efectuado *la especie es género* expresa una proposición falsa. Puede aducirse, sin embargo, que en este caso es simplista hacer una mera transposición de sujeto y predicado con un cambio de cópula para obtener el acto efectuado equivalente al acto signado. La sospecha es que si un acto signado es verdadero, debe haber alguna instancia de un acto efectuado, correspondiente a dicho acto signado, que sea también verdadera. ¿Por qué el acto signado *animal se predica de hombre* y el acto efectuado *el hombre es animal* son ambos verdaderos, mientras que el acto signado *el género se predica de la especie* es verdadero mas no el acto efectuado *la especie es género?* Para comprender qué está ocurriendo hay que hacer un estudio de las condiciones de verdad de los actos signados. El acto signado *animal se predica de hombre* es verdadero porque es cierto que el signo *animal* se predica del signo *hombre* en el acto efectuado *el hombre es animal,* en el que dicha predicación simplemente se realiza, y *hombre* y *animal* suponen por sus significados. Pero el acto signado *el género se predica de la especie* no es verdadero por la misma razón, a saber, porque el signo *género* se predique del signo *especie* en el acto efectuado *la especie es género,* porque esta es falsa. El acto signado *el género se predica de la especie* es verdadero porque lo significado por el signo *género* se predica de lo significado por el signo *especie.* Así, por ejemplo, *género,* que es una intención segunda, significa las intenciones *animal, corpóreo,* etc.; mientras que *especie,* que también es una intención segunda, significa las intenciones *hombre, león,* etc. Luego, tomando estas intenciones
[165] segundas por sus significados se llega a actos efectuados verdaderos, como *el hombre es animal, el león es corpóreo,* etc. Se concluye que en un acto signado los términos siempre suponen por una intención (o su correspondiente signo en el lenguaje hablado), pero si se trata de intenciones primeras no suponen significativamente, sino que se quedan en los puros signos; en cambio, si se trata de intenciones segundas suponen por sus significados y

---

praedicatur de homine'; et tamen in ista propositione non praedicatur animal de homine, quia in ista propositione animal subicitur et non praedicatur, et ideo est actus signatus, quia non est idem dicere 'animal praedicatur de homine' et 'homo est animal', sicut non est idem dicere 'genus praedicatur de specie' et 'specie est genus', quia una est vera et alia falsa. Quodl VII, q.19, 731s.

significativamente. Si los términos de un acto signado son intenciones primeras tienen suposición simple; pero si son intenciones segundas, tienen suposición personal. Ello garantiza que los términos de los actos efectuados correspondientes a cada caso supongan siempre por sus significados, es decir, tengan suposición personal. Así hay que entender una de las conclusiones que deriva Ockham de la división entre las dos clases de actos:

La segunda conclusión es que un término en un acto signado tiene suposición simple, pero en un acto efectuado tiene suposición personal[307].

La distinción contemporánea entre uso y mención de un término vendría a corresponder tanto a la distinción entre acto efectuado y acto signado, como a la distinción entre suposición significativa—personal—y suposición no significativa—simple o material. Ockham no tematiza más las relaciones entre esta teoría de los actos efectuados y signados y la teoría de la suposición (y podría añadirse la teoría de las intenciones), pero su propósito general es claro, y consiste en distinguir siempre el nivel del lenguaje y el nivel del metalenguaje, es decir, el plano del uso significativo de los signos y el plano de su utilización como simples objetos, sean sensibles o intencionales, esto es, su mención.

§ 25 Teoría de la verdad

La función más importante de la teoría de la suposición en sentido propio es la de proveer las condiciones de verdad de las

[166] proposiciones. Para ver por qué esto es así, conviene recordar que una proposición denota o significa un estado de cosas, una situación, o que el caso es, y si tal estado de cosas, situación o caso es así en la realidad, es decir, tal como la proposición lo significa, entonces la proposición será verdadera; de otro modo, será falsa:

[307] *Secunda conclusio est quod terminus in actu signato supponit simpliciter, sed in actu exercito supponit personaliter. Quodl VII*, q.9, 732.

Y por eso el Filósofo toma aquí la cosa por el significado de la voz, y quiere decir que porque [el caso] es o no es tal como se significa con la oración, la oración es verdadera o falsa[308].

Ahora bien, aquella oración que significa lo verdadero o lo falso es justamente una proposición:

La proposición es la oración que significa lo verdadero o lo falso[309].

El término aislado significa algo, pero él mismo no puede ser verdadero o falso porque con él no se afirma que un estado de cosas es o no es, simplemente se hace referencia a él sin decir nada sobre la existencia o no existencia de tal estado de cosas. Solo con la proposición, que vincula dos significados mediante la cópula, se toma posición activa frente al estado de cosas, y es dicha toma de posición la que puede ser así o no ser así y, por ende, ser verdadera o falsa. La verdad y la falsedad es asunto, pues, que compete a un complejo, nunca a sus elementos:

Dice [el Filósofo] entonces, primero, que los opuestos contradictorios difieren de todos los otros opuestos en que siempre de los opuestos contradictorios uno es verdadero y el otro falso. Pero de los otros opuestos esto no es verdadero, pues la debilidad y la salud no son verdaderos ni falsos, ni análogamente el doble y la mitad, ni análogamente la ceguera y la visión. Y la razón de todo esto es que todo verdadero o falso es un complejo, pero ninguno de los antedichos es un complejo; luego, ninguno de los antedichos es verdadero o falso[310].

[167] El autor se mantiene fiel a esta idea, y la repetirá como propia, fuera ya del contexto de los comentarios aristotélicos:

---

[308] *Et ideo accipit ibi Philosophus rem pro significato vocis, et vult dicere quod eo quod ita est vel non est sicut significatur per orationem, est oratio vera vel falsa. ExPrae,* c.18, 327.

[309] *Propositio est oratio verum vel falsum significans. Quodl III,* q.13, 251.

[310] *Dicit igitur primo quod contradictorie opposita differunt ab omnibus aliis oppositis pero hoc quod semper contradictorie oppositorum unum est verum et alterum falsum. Sed de aliis oppositis non est hoc verum, nam languor vel sanitas non est verum nec falsum, similiter nec duplum nec dimidium, similiter nec caecitas nec visio. Et ratio omnium istorum est quod omne verum vel falsum est complexum, sed nullum praedictorum est complexum; igitur nullum praedictorum est verum vel falsum. ExPrae,* c.17, 317.

Estos conceptos 'verdadero' o 'falso' se predican de toda la proposición[311].

Puede añadirse que la verdad y la falsedad es asunto que compete a un complejo y solo a un complejo, es decir, es tema no solo proposicional, y no de los términos, sino, más específicamente, lógico o lingüístico, nunca metafísico[312]. Se comprende ahora la relevancia directa que la teoría de la suposición tiene para la teoría de las condiciones de verdad, pues tanto la suposición como la verdad se dan en el contexto proposicional y solo allí.

Ahora bien, ¿qué relación guarda la verdad con la proposición verdadera? La respuesta de Ockham será contundente, pues no difieren la una de la otra:

Por eso, de acuerdo con Aristóteles, digo que la verdad y la falsedad de una proposición no son cosas distintas de la proposición verdadera y falsa. Por lo que si estos abstractos 'verdad' y 'falsedad' no incluyen algunos sincategoremas, simplemente hay que aceptar estas: 'la verdad es la proposición verdadera', 'la falsedad es la proposición falsa'[313].

El valor de verdad de una proposición no difiere de la proposición misma; en particular, no es cualidad alguna de la proposición. Si el valor de verdad fuera una cualidad de la proposición, diferente de la proposición misma, habría que aceptar que la cualidad de una proposición cambiaría según el cambio de estados del mundo:

Además, si son distintas [la verdad y la proposición misma], se siguen dos absurdos: Primero, que cuando quiera que algo se mueve y
[168] *después reposa, en el alma de quienquiera que haya formado tal proposición: 'esto se mueve', habría una cosa nueva y otra cosa se corrompería, porque la proposición formada en la mente 'esto se mueve' primero sería verdadera y después falsa cuando la cosa reposa, y así, se corrompería aquella cosita que es la verdad y se produciría aquella cosa que es la falsedad.*

---

[311] *Iste conceptus 'verum' et 'falsum' praedicatur de tota propositione. Quodl V,* q.24, 575.

[312] **[n. 309]** Las limitaciones y consecuencias de esta toma de posición de Ockham frente al tema de la verdad se exponen en Adams 1989.

[313] *Ideo concordando cum Aristotele dico quod veritas et falsitas propositionis non sunt distinctae res a propositione vera et falsa. Unde nisi ista abstracta 'veritas' et 'falsitas' includant aliqua syncategoremata, haec est simpliciter concedenda 'veritas est propositio vera', 'falsitas est propositio falsa'. Quodl V,* q.24, 578.

El segundo absurdo es que una proposición escrita en un libro se alteraría verdaderamente por el hecho de que una mosca vuela. Porque si esta: 'la mosca vuela' se escribe en un libro, entonces, cuando la mosca vuela es verdadera, y antes era falsa; y, en consecuencia, aquella proposición escrita verdaderamente recibe la verdad y pierde la falsedad, y así aquella proposición a la vez y de una sola vez se mueve por un movimiento de alteración con el que algo se adquiere y algo se pierde[314].

Hay que precisar qué es lo que Ockham está impidiendo aquí. No, ciertamente, que una proposición pueda cambiar su valor de verdad, pues lo puede cambiar, y lo cambia, según el cambio de las cosas mismas[315], pero este cambio no es un cambio del orden de la realidad sino del orden semántico. Ockham quiere evitar, justamente, que de algún modo se considere la verdad y la falsedad en sentido ontológico, que es lo que ocurriría si se tomasen la verdad y la falsedad como cualidades inherentes realmente en las proposiciones, como la blancura en la pared. Es grande la tentación de considerar las proposiciones como sustancias, sobre todo porque parece que pueden admitir contrarios, a saber, la verdad y la falsedad. Pero Ockham corta de raíz esta presunta analogía, pues, a diferencia de la sustancia, la oración que cambia su valor de verdad no cambia en sí misma ni padece de algún otro modo:

En esta parte el Filósofo prueba su solución, mostrando que la oración y la opinión no admiten contrarios, tal como la sustancia los
[169] *admite. Y su razón es porque aquello que no cambia ni de algún modo padece, aunque sea denominado por denominaciones contrarias, no admite contrarios. Pero la oración y la*

---

[314] *Praeterea si sic, sequuntur duo absurda: primum, quod quandocumque aliquid movetur et post quiescit, quod una res nova esset in anima cuiuslibet formantis talem propositionem 'hoc movetur' et alia res corrumperetur, quia haec propositio formata in mente 'hoc movetur' primo esset vera et postea falsa quando quiescit, et illa parva res quae est veritas corrumpitur et illa res quae est falsitas producitur.*

Secundum absurdum est quod propositio scripta in libro vere alteraretur per hoc quod musca volat. Quia si ista 'musca volat' scribatur in libro, tunc quando musca volat est vera et prius erat falsa; et per consequens illa propositio scripta vere recipit veritatem et perdit falsitatem, et ita illa propositio simul et semel movetur motu alterationis adquisitivo et deperditivo. Quodl V, q.24, 576.

Cf. también los textos paralelos de *SL*, I, c.43, 128-131.

[315] *Confirmatur, quia propositiones non mutantur de veritatem in falsitatem nisi propter mutationem rei, secundum Philosophum—se confirma, porque las proposiciones cambian de la verdad a la falsedad solo por un cambio de la cosa, según el Filósofo. Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei,* q.5, 538.

opinión no cambian ni padecen, aunque son a veces verdaderas y a veces falsas; entonces, la oración y la opinión no admiten contrarios[316].

El cambio de valor de verdad de la proposición no se da porque en ella misma ocurra algún cambio, sino porque un cambio ocurre en la realidad; pero como la oración significa la realidad, su significado cambia con el cambio de la realidad:

Se dice que una oración es verdadera o falsa porque la cosa se da tal como la oración la significa o no se da tal como la oración la significa, sin que haya algo que sobrevenga a la oración[317].

La identidad entre la verdad y la proposición verdadera es un juicio semántico, no ontológico, y, así mismo, el cambio del valor de verdad de la proposición es un cambio que se da en el orden de la significación no en el orden de la realidad, así presuponga un cambio en la realidad. Ockham es irrestricto en su compromiso por distinguir el orden del signo y el orden de la cosa, el semántico y el ontológico.

La verdad y la falsedad son, pues, predicables de las proposiciones, cuyo significado es que la situación se da tal como es significada por la proposición, si la proposición es verdadera, o que la situación no se da tal como es significada por la proposición, si la proposición es falsa:

Pero la verdad y la falsedad son ciertos predicables de la proposición que significan que, de parte del significado, [el caso] es tal como se denota por medio de la proposición, que es un signo; de donde resulta que la proposición sea verdadera no es que la proposición tenga en sí alguna cualidad tal, sino que la proposición sea verdadera es que [el caso] es tal como se significa por medio de la proposición[318].

---

[316] *In ista parte probat Philosophus suam solutionem, ostendens quod oratio et opinio non suscipiunt contraria, sicut substantia suscipit contraria. Et est ratio sua, quia illud quod non movetur nec aliquo modo patitur, quamvis a contrariis denominationibus denominetur, non suscipit contraria. Sed oratio et opinio non moventur nec patiuntur, quamvis sint aliquando verae et aliquando falsae; igitur oratio et opinio non suscipiunt contraria. ExPrae,* c.9, 202.

[317] *Ex hoc dicitur oratio vera vel falsa quia res se habet sicut oratio significat vel non se habet sicut oratio significat, sine quocumque adveniente orationi. ExPrae,* c.9, 202.

[318] *Sed veritas et falsitas sunt quaedam praedicabilia de propositione, importantia quod ita est a parte significati sicut denotatur per propositionem quae est signum; unde propositionem esse veram non est propositionem*

[170] Los nombres *verdadero* y *falso* son, entonces, nombres que se predican de la proposición en cuanto signo, esto es, son nombres de segunda intención. El funcionamiento de estos nombres de segunda intención debe exponerse con mayor detalle.

Ockham acaba de indicar que la proposición como tal puede tomarse toda como signo, lo que de algún modo va contra su uso de tomar como términos de una proposición los simples y no los complejos. Esta ampliación de lo que ha sido su costumbre tiene una justificación teórica importante, pues la teoría de la verdad exige que se hable de una proposición en su totalidad. Esto, en realidad, no es una novedad, pues en otros capítulos de su teoría lógica, en los que se requiere hacer alusión a la proposición como tal y como un todo, Ockham ha distinguido los dos sentidos en que la proposición se puede tomar, a saber, en sentido compuesto (*sensus compositus*) y en sentido dividido (*sensus divisus*). Esta distinción se aplica de forma muy adecuada a las proposiciones modales, donde el sentido compuesto introduce la proposición mediante algún recurso[319], mientras que el sentido dividido asume la predicación en el interior de la misma proposición. Así, por ejemplo, esta está en sentido compuesto: *omnem hominem esse animal est necessario—que todo hombre sea animal es necesario,* mientras que esta está en sentido dividido: *omnis homo de necessitate vel necessario est animal—todo hombre es por necesidad o necesariamente animal*[320]. Aunque los dos sentidos de la predicación son equipolentes, no son iguales, pues en el sentido compuesto se dice que la modalidad *necesario* se predica de la proposición, para lo cual dicha proposición se introduce con el

[171] recurso del *dictum,* mientras que en el sentido dividido simplemente se efectúa la predicación con la modalidad de necesidad en este caso. Para ver la pertinencia de esta distinción para nuestro tema, hay que tomar en cuenta que las predicaciones modales como *es necesario, es posible, es contingente,* se predican de toda una proposición, tal como sucede con

---

habere aliquam talem qualitatem in se sed propositionem esse veram est ita esse sicut significatur per propositionem. ExPer, I, pr., 376.

[319] **[n. 316]** En latín, este recurso se llama el *dictum: 'dictum propositionis' dicitur quando termini propositionis accipiuntur in accusativo casu et verbum in infinitivo modo—se llama* dictum *de la proposición cuando los términos de la proposición se toman en caso acusativo con el verbo en modo infinitivo. SL,* II, c.9, 273. Así, por ejemplo, el *dictum* de la proposición *omnis homo est animal* es *omnem hominem esse animal.* En español, el *dictum* de la proposición *todo hombre es animal* sería *que todo hombre sea animal;* es decir, una oración subordinada con el verbo en subjuntivo. Por eso en el texto he puesto que la proposición se introduce mediante *algún recurso*.

[320] Cf. *SL,* II, c.9 y c.24.

las predicaciones *es verdadero* o *es falso*. Pero Ockham se da cuenta de que el *dictum* de una proposición más el sentido compuesto es lo mismo que tomar la proposición como signo, es decir, no significativamente; mientras que, en el sentido dividido, la proposición no se toma como signo, aunque lo sea, sino que sencillamente ejerce su función significativa:

Aunque puede sostenerse esta distinción común, y no quisiera rechazarla, puede, sin embargo, distinguirse de otro modo, y quizá más conforme a la lógica, por lo que el dictum *de la proposición puede tomarse materialmente, y entonces no supone por sí sin por la proposición de la cual es* dictum. *Y este sentido es el mismo que aquel por el que se da el sentido compuesto. O puede tomarse significativamente, y entonces es el mismo sentido que el sentido dividido. Pero sea que se distinga de un modo o de otro, no hay variación respecto de la verdad o la falsedad de las proposiciones, ni respecto del modo de argumentar, por lo que quiero utilizar la distinción común en lo que sigue*[321].

Es decir, el *dictum* de una proposición más el sentido compuesto equivale a la misma proposición, pero no tomada significativamente, mientras que el sentido dividido equivale a la proposición tomada significativamente (más la partícula modal, en este caso). Ockham muestra una cierta inclinación a preferir la distinción entre el uso significativo y el no significativo de la proposición a la distinción entre el sentido dividido y el sentido compuesto de la misma. Del primero dice que quizá es más conforme a la lógica (*forte magis artificialiter*) y si se atiene a la distinción común, entre sentido dividido y sentido compuesto, es solo porque sus consecuencias
[172] teóricas son equivalentes. Es clara la razón de su preferencia, pues la distinción común tiene una base gramatical, mientras que la distinción alternativa tiene una base puramente semántica y se coordina mejor con el resto de su sistema.

---

[321] *Quamvis ista distinctio communis possit sustineri, nec velim eam improbare, tamen potest aliter distingui, et forte magis artificialiter, eo quod dictum propositionis potest sumi materialiter, et tunc non supponit pro se sed pro propositione cuius est dictum. Et iste sensus est idem cum illo qui ponitur sensus compositionis. Vel potest sumi significative, et tunc est idem sensus cum sensu divisionis. Sed quia sive distinguatur uno modo sive alio, non est variatio quantum ad veritatem et falsitatem propositionum nec quantum ad modum arguendi, ideo volo uti communi distinctione in processu. SL*, III-1, c.20, 411s.

Sea como sea, todo ello indica que cuando el objeto de la predicación es toda la proposición, esta se toma de modo no significativo, es decir, con suposición simple o material. Considérese, por ejemplo, la proposición (1) *el hombre es animal.* Esta proposición es evidentemente verdadera, y la predicación correspondiente sería: (2) *el hombre es animal es verdadera.* En (2), la expresión *el hombre es animal* no puede tener suposición personal, es decir, no se puede estar usando significativamente, pues en su uso significativo la proposición (1) significa un estado de cosas determinado que *no* es lo que es verdadero, sino que lo que es verdadero es la proposición (1) misma, como signo, esto es, con suposición no personal. Claro que (1) no puede ser verdadera si no es porque el estado de cosas se da tal como ella dice, pero la verdad no es algo que se diga de la realidad misma, sino de las proposiciones en cuanto proposiciones. Que los predicados *verdadero* y *falso* sean nombres de segunda intención quiere decir que no pueden predicarse sino de otros signos intencionales en cuanto signos intencionales, a saber, las proposiciones.

Cuando estos predicados *verdadero* y *falso* se predican de otro signo intencional, pero no en cuanto signo intencional sino como el significado de alguna proposición, se cae en paradojas semánticas. En la Edad Media estas paradojas se denominan *insolubilia* y son el objeto de una rica literatura[322]. En Ockham su desarrollo no es importante[323], pero él si alcanza a percatarse de que estas paradojas surgen por confundir los niveles del lenguaje y aplicar predicados

[173] metalingüísticos, como *verdadero* o *falso,* no a elementos del lenguaje objeto, como sería lo correcto, sino a la realidad misma significada por estos últimos. Así, en la paradoja clásica se presenta a Sócrates pronunciando la proposición *Sócrates dice algo falso,* y nada más aparte de ello. El sofista pregunta a continuación si lo que dice Sócrates es verdadero o falso. La respuesta de Ockham es la siguiente:

---

[322] Cf. Spade 1982.

[323] **[n. 320]** Les dedica solo un capítulo de su inmensa *Summa Logicae:* III-3, c.46, 744-746, e incluso reconoce que ha incluido este capítulo y los capítulos sobre las obligaciones para que la obra quede completa: *Ista de obligationibus et insolubilibus non inserui nisi propter istius* Summulae *complementum et ne tanta pars logicae totaliter dimitteretur intacta—estas partes sobre las obligaciones y los insolubles las he introducido solo como complemento de esta obra y para que no se quede una parte tal de la lógica completamente sin tratar,* 746.

Hay que responder que Sócrates no dice algo verdadero ni algo falso, tal como hay que aceptar que no dice algo verdadero o algo falso diferente de esto. Y entonces no se sigue: 'esta es verdadera: Sócrates dice algo falso; y Sócrates dice esta [proposición]; luego, Sócrates dice algo falso', así como no se sigue 'Sócrates dice esto, y esto es falso, luego Sócrates dice algo falso diferente de esto'. Y esto es así, porque estas dos son equivalentes: 'Sócrates dice algo falso' y 'Sócrates dice algo falso diferente de esto', porque en esta 'Sócrates dice algo falso' el predicado no puede suponer por esta proposición[324].

La aplicación de los predicados *verdadero* y *falso* presupone que hay una oración de la cual ellos se predican y que esa oración es diferente de la proposición en la cual aparecen. La última es una condición metalingüística, cuyo incumplimiento permite el surgimiento de paradojas; la primera es la determinación semántica básica de tales predicados.

Ahora bien, los predicados *verdadero* y *falso*, tal como los nombres *verdad* y *falsedad,* son nombres connotativos:

También bajo estos nombres [connotativos] se comprenden todos [aquellos] como 'verdadero'[325].

Afirmo que estos nombres 'verdad' y 'falsedad' son nombres connotativos y no nombres absolutos[326].

Para explicar por qué esto es así, conviene disipar la ambigüedad que lleva a hablar ya de verdad y falsedad, ya de verdadero y

[174] falso. Ya se sabe que los nombres *verdad* y *falsedad* son nombres abstractos[327], cuyos concretos correspondientes son *verdadero* y *falso.* Se ha aclarado, así mismo, que la verdad no

---

[324] *Dicendum est quod Sortes neque dicit verum neque falsum; sicut concedendum est quod neque dicit verum neque dicit falsum aliud ab isto. Et tunc non sequitur 'haec est vera: Sortes dicit falsum; et Sortes dicit hanc; igitur Sortes dicit falsum', sicut non sequitur 'Sortes dicit hoc, et hoc est falsum, igitur Sortes dicit aliud falsum ab isto'. Et hoc, quia istae duae aequivalent 'Sortes dicit falsum' et 'Sortes dicit aliud falsum ab isto', propter hoc quod in ista 'Sortes dicit falsum' praedicatum non potest supponere pro ista propositione. SL,* III-3, c.46, 746.

[325] *Sub istis etiam nominibus [connotativis] comprehenduntur omnia talia 'verum'. SL,* I, c.10, 38.

[326] *Pono quod ista nomina 'veritas' et 'falsitas' sunt nomina connotativa et non nomina absoluta. Quodl V,* q.24, 580.

[327] *Ista abstracta 'veritas' et 'falsitas'—estos abstractos 'verdad' y 'falsedad'. Quodl V,* q.24, 578.

es otra cosa que la proposición verdadera, ni la falsedad otra cosa que la proposición falsa. Luego, aunque no puede predicarse el concreto del abstracto, diciendo, por ejemplo, *la verdad es verdadera*, sí puede efectuarse la siguiente predicación: *la verdad es la proposición verdadera.* Pero una proposición es verdadera cuando la situación es tal como ella la significa; entonces, la verdad no es otra cosa que decir que la situación es tal como la proposición la significa:

La verdad, es decir, este concepto 'verdad', además de la proposición que significa, connota que [el caso] es tal en la realidad como se significa con la proposición[328].

Los nombres *verdad* y *verdadero* no son sinónimos, pues el primero hace referencia a cómo debe tomarse una proposición, mientras el segundo no hace una referencia tal, sino que la efectúa. Por eso, Ockham se siente incómodo hablando de verdad y falsedad a secas, donde se halla en una especie de metadiscurso al que acechan todas las trampas ontológicas en que puede caer una teoría de la verdad, y prefiere hablar simplemente de las proposiciones verdadera y falsa, nivel en el que no queda duda de que se trata de una determinación semántica:

También se puede decir que la verdad y la falsedad son iguales entre sí del mismo modo como son iguales a la proposición, a saber, sucesiva, pero no simultáneamente, porque sucesivamente significan la misma proposición, mas no simultáneamente. Y por eso digo que la verdad puede ser la falsedad, tal como la proposición verdadera puede ser falsa. Pero hay que negar esta 'la verdad es la falsedad' de la misma forma que esta 'la proposición verdadera es la proposición falsa'[329].

[175] El criterio, pues, para hablar de verdad y falsedad consiste en hablar de las correspondientes proposiciones verdaderas y falsas, lo que solo tiene sentido si el significado de dichos nombres se halla estrechamente relacionado, como se ha tratado de mostrar.

---

[328] *Veritas, sive iste conceptus 'veritas', ultra propositionem quam significat, connotat quod ita sit in re sicut importatur per propositionem. Quodl VI*, q.29, 697.

[329] *Aliter potest dici quod eodem modo veritas et falsitas sunt eadem inter se sicut sunt eadem cum propositione, scilicet successive sed non simul, quia successive significant eamdem propositionem sed non simul. Et ideo*

§ 26 Condiciones de verdad

El propósito más importante de la exposición en esta parte ha sido mostrar que la verdad es una determinación semántica propia de las proposiciones. Como la suposición es una propiedad de los términos que solo se da en el interior de las proposiciones, es de esperar que la suposición desempeñe un papel fundamental en la determinación de las condiciones de verdad de las proposiciones. Tal resulta ser el caso, y será objeto de la consideración de Ockham durante muchos capítulos[330]. Así mismo, la bibliografía secundaria le ha dedicado su atención[331], por lo que, no siendo objeto directo de la investigación, bastará con hacer unas alusiones generales que ilustren el punto, es decir, cómo se determinan las condiciones de verdad de una proposición mediante el recurso a la suposición.

Para empezar hay que decir que la clasificación ockhamiana de las proposiciones[332] es confusa porque en ella intervienen criterios heterogéneos. El autor distingue siete divisiones entre las proposiciones, que son:

(1) Las proposiciones categóricas e hipotéticas. La proposición categórica se compone de sujeto, predicado y cópula, y no está compuesta a su vez por otras proposiciones. La proposición hipotética se compone de varias categóricas y se divide en cinco especies, según la naturaleza del vínculo que una las proposiciones que la componen: copulativa (*et*—*y*), disyuntiva (*vel*—*o*), condicional
[176] (*si*—*si*), causal (*quia*—*porque*) y temporal (*quando*—*cuando*, *dum*—*mientras*).

(2) Las proposiciones no modales (*de inesse*) y las modales (*de modo vel modalis*). Según el modo que modifique a la proposición modal, esta puede ser: necesaria, contingente, posible, imposible; verdadera, falsa; conocida, ignorada; hablada, escrita, pensada; creída, opinada, dudada; etc. Hay que anotar que a los cuatro modos tradicionales, Ockham añade muchos más, algunos de los cuales son semánticos, pero otros son epistemológicos, psicológicos, y hasta materiales.

---

dico quod veritas potest esse falsitas, sicut propositio vera potest esse falsa. Sed haec est neganda 'veritas est falsitas', sicut haec 'propositio vera est propositio falsa'. Quodl V, q.24, 581.

330 Cf. *SL*, II, cc.2-20, 249-317.

331 **[n. 328]** Cf. Freddoso 1980; Adams 1987, 383-435; Kaufmann 1994, 175-188; Leffler 1995, 249-278.

332 Cf. *SL*, II, c.1.

(3) Las proposiciones categóricas que equivalen a una hipotética y las que no equivalen a una hipotética. Entre las primeras están las exclusivas (que contienen las partículas *tantum—solamente* o *solus—solo*), las exceptivas (que contienen partículas como *praeter—salvo, nisi—a menos que*) y las reduplicativas (que contienen la partícula *in quantum—en cuanto* o alguna equivalente).

(4) Las proposiciones afirmativas y negativas.

(5) Las proposiciones universales, particulares, indefinidas y singulares. Las universales son aquellas en las que el sujeto es un término común determinado por un signo universal como *omnis—todo, nullus—ningún, utrumque—ambos.* Las particulares son aquellas en las que el sujeto es un término común determinado por un signo particular como *aliquis—algún, quidam—cierto.* Las indefinidas son aquellas en las que el sujeto es un término común no determinado por un signo universal o particular. Las singulares son aquellas en las que el sujeto es un nombre propio, un pronombre demostrativo, o un pronombre demostrativo con un término común.

(6) Las proposiciones de presente, de pasado y de futuro.

(7) Las proposiciones cuyos dos extremos están en nominativo y las proposiciones uno de cuyos extremos está en un caso oblicuo y el otro en nominativo.

A continuación, se presentarán las condiciones de verdad de las proposiciones categóricas, no modales, que no equivalen a una hipotética, sean afirmativas o negativas, sean universales, particulares, indefinidas o singulares, de presente, y cuyos dos extremos están en nominativo. Conviene tratar estas proposiciones primero por ser tanto las más frecuentes como las más sencillas y por constituir, en cierto modo, la base para el estudio de las demás.

[177] Para la verdad de una proposición singular es necesario y suficiente que el sujeto y el predicado supongan por lo mismo[333]:

Y por eso si en esta 'este es un ángel' el sujeto y el predicado suponen por lo mismo, la proposición será verdadera. Y por eso, no se denota que este tenga la angelidad o que en ese

[333] *Ad veritatem talis propositionis singularis [...]sufficit et requiritur quod subiectum et praedicatum supponant pro eodem. SL,* II, c.2, 249s.

esté la angelidad o algo parecido, sino que se denota que este es verdaderamente un ángel; no ciertamente que sea aquel predicado, sino que es aquello por lo que supone el predicado[334].

A pesar de la dificultad en la clasificación de las proposiciones, se empieza a vislumbrar cuál es el procedimiento ockhamiano para determinar las condiciones de verdad de las diferentes proposiciones. La teoría de la suposición ha preparado adecuadamente el terreno para ello, y por eso no sorprende que la proposición ejemplificada sea verdadera si y solo si el sujeto es aquello por lo que el predicado supone; aunque parece que habría que añadir que el predicado es aquello por lo que el sujeto supone, pues ambas situaciones están implicadas en la afirmación de que el sujeto y el predicado suponen por lo mismo. Ahora bien, no solo hay que ver el rendimiento que la teoría de la suposición empieza a mostrar sino también la insistencia del autor para que la verdad se considere fuera de toda asociación ontológica. Este, sin embargo, es un caso "fácil", pues el uso del pronombre demostrativo impide que surjan problemas de existencia desde el momento en que el significado del sujeto es ostensivo.

Como las proposiciones indefinida y particular se convierten entre sí, ya que se puede pasar de *algún hombre corre* a *[un] hombre corre* y viceversa, ambas clases de proposiciones caen bajo los mismos criterios, a saber:

Para la verdad de tal [proposición] es suficiente que el sujeto y el predicado supongan por lo mismo, si la proposición es afirmativa y no se añade un signo universal de parte del predicado [...] Pero si tal
[178] *[proposición] es negativa, es necesario que el sujeto y el predicado no supongan por nada de lo mismo; más bien, es necesario que el sujeto no suponga por nada, o que suponga por algo por lo que el predicado no supone*[335].

---

[334] *Et ideo si in ista 'hic est angelus' subiectum et praedicatum supponant pro eodem, propositio erit vera. Et ideo non denotatur quod hic habeat angelitatem vel quod in isto sit angelitas vel aliquid huiusmodi, sed denotatur quod hic sit vere angelus; non quidem quod sit illud praedicatum, sed quod sit illud pro quo supponit praedicatum. SL*, II, c.2, 250.

[335] *Et ad veritatem talium sufficit quod subiectum et praedicatum supponant pro aliquo eodem, si sit propositio affirmativa et non addatur signum universale a parte praedicati [...] Sed si talis sit negativa, requiritur quod subiectum et praedicatum non supponant pro omni eodem, immo requiritur quod subiectum pro nullo supponat, vel quod supponat pro aliquo pro quo praedicatum non supponit. SL*, II, c.3, 255.

Ahora es claro que, aunque las condiciones de verdad de estas proposiciones dependen de la teoría de la suposición, son puramente formales, no correspondiéndole a la lógica ni a la semántica investigar si existe aquella cosa por la que el sujeto y el predicado suponen; esta tarea queda reservada a las ciencias particulares. Es de resaltar, así mismo, que hay proposiciones, a saber, las negativas, en las que es necesario, para que sean verdaderas, que el sujeto y el predicado no supongan por lo mismo o, incluso, que el sujeto no suponga por nada. Se ve que, en general, es condición necesaria para que las proposiciones negativas sean verdaderas la exclusión absoluta o parcial de aquello por lo que un término supone del dominio de lo supuesto por el otro.

Finalmente, se enuncian las condiciones de verdad para una proposición universal:

Hay que saber, primero, que para la verdad de tal proposición universal no es necesario que el sujeto y el predicado sean lo mismo realmente, sino que es necesario que el predicado suponga por todos aquellos por los cuales supone el sujeto, de tal modo que se verifique de aquellos. Y si tal es el caso, si no lo impide alguna causa especial, la proposición universal es verdadera. Y esto es lo que generalmente se dice que para la verdad de una proposición universal tal es suficiente que cualquier singular sea verdadera[336].

Aquí se reitera la exigencia de no pensar la verdad en términos ontológicos sino puramente semánticos, mediante el recurso a la teoría de la suposición. Ockham es consciente de que una proposición universal equivale a la conjunción de todas las singulares correspondientes o, lo que es lo mismo, equivale a que cualquiera
[179] de las singulares sea verdadera. Por eso, las condiciones de verdad de la universal y de la singular se enuncian casi en los mismos términos, excepto por la universalización característica que debe tener la suposición del sujeto de la universal.

Con lo dicho ya queda suficientemente claro qué procedimiento sigue Ockham para establecer los criterios de verdad de las demás clases de proposiciones. Se tratará en cada caso de presentar los elementos de la proposición de modo tal que pueda hacerse de ellos una

[336] *Est igitur primo sciendum quod ad veritatem talis propositionis universalis non requiritur quod subiectum et praedicatum sint idem realiter, sed requiritur quod praedicatum supponat pro omnibus illis pro quibus supponit subiectum, ita quod de illis verificetur. Et si ita sit, nisi aliqua causa specialis impediat, propositio*

lectura en clave de teoría de la suposición[337]. Esta nueva lectura conservará todos aquellos elementos de la proposición original que no son afectados por el cambio, como los modos y el tiempo, y determinarán la lectura que se hace en función de la suposición. Un par de ejemplos precisarán esta idea general.

Tómese una proposición de pasado, con las restricciones anotadas arriba, salvo, naturalmente, el tiempo verbal. Según lo dicho, para que sea verdadera es necesario que en el pasado haya habido algunos por los que tanto el sujeto como el predicado supusieron; es decir, que en el pasado hubiera sido cierto que el sujeto y el predicado suponían por lo mismo. Astutamente, Ockham explica que esto no puede garantizarse con el sujeto mismo sino con el pronombre demostrativo. Así, la proposición verdadera *el viejo fue niño* no quiere decir que hubo un tiempo en el pasado en que fue verdadera la proposición *el viejo es niño*, sino que hubo un tiempo en el pasado en que esta fue verdadera *este es niño.* Las condiciones de verdad se exponen así:

Si la proposición es afirmativa es necesario que el predicado se predique bajo su forma propia, esto es, que el predicado mismo se predique de modo verdadero por medio de tal verbo de aquello por lo que supone el sujeto, de tal modo que la proposición—en la que el predicado se predica del pronombre demostrativo de aquello por lo cual supone el sujeto—fue verdadera alguna vez, si es una proposición de pasado[338].

[180] No es diferente el caso de una proposición modal. Según la regla enunciada, las condiciones de verdad de una proposición necesaria, por ejemplo, serán que el sujeto y el predicado supongan necesariamente por lo mismo. El modo de garantizar que el sujeto efectivamente supone por lo mismo es apelando de nuevo al pronombre demostrativo. Consideremos un ejemplo de Ockham:

---

universalis est vera. Et hoc est quod communiter dicitur quod ad veritatem talis propositionis universalis sufficit quod quaelibet singularis sit vera. SL, II, c.4, 260.

[337] **[n. 334]** Como excepción están las proposiciones hipotéticas, que se presentan como función de sus conectores y no como función de la suposición de las proposiciones que incluyen; por ejemplo, la disyuntiva: *Ad veritatem autem disiunctivae requiritur quod aliqua pars sit vera—pero para la verdad de la disyuntiva es necesario que alguna parte sea verdadera. SL*, II, c.33, 349.

[338] *Si sit propositio affirmativa requiritur quod praedicatum sub propria forma, hoc est quod ipsummet praedicatum vere per tale verbum praedicetur de eo pro quo subiectum supponit, ita scilicet quod propositio in*

Así como para la verdad de esta: 'todo lo verdadero es necesariamente verdadero' se requiere que sea necesaria cualquier proposición en la que este predicado 'verdadero' se predique de cualquiera por lo que este sujeto 'verdadero' suponga, es decir, que cualquiera de estas sea necesaria 'esto es verdadero', 'aquello es verdadero', indicando a cualquiera por lo que el sujeto suponga[339].

Así, ha quedado expuesta la noción de verdad de Ockham y precisada la relevancia de la teoría de la suposición para una teoría de las condiciones de verdad de las proposiciones.

---

qua praedicatur praedicatum de pronomine demonstrante praecise illud pro quo subiectum supponit fuit aliquando vera, si sit propositio de praeterito. SL, II, c.7, 269s.

[339] *Sicut ad veritatem istius 'omne verum de necessitate est verum' requiritur quod quaelibet propositio sit necessaria in qua hoc praedicatum 'verum' praedicatur de quolibet pro quo hoc subiectum 'verum' supponit, puta quod quaelibet talis sit necessaria 'hoc est verum', 'illud est verum', demonstrato quocumque pro quo subiectum supponit. SL*, II, c.10, 276.

[181]

II. INTERPRETACIÓN COGNITIVA

La parte interpretativa de la filosofía del lenguaje de Ockham comprende tres capítulos. En el primero se expone el proyecto general del cognitivismo; en el segundo, el proyecto particular de Fodor; y el tercero corresponde propiamente a la interpretación propuesta.

A. EL PROYECTO DEL COGNITIVISMO

En los últimos treinta años se ha desarrollado una nueva empresa científica bajo el nombre de *ciencia cognitiva* o *cognitivismo.* El cognitivismo es un campo interdisciplinar en el que participan la psicología, la lingüística, la filosofía, la neurociencia, y la informática o ciencia de la computación. El propósito conjunto de esta área de trabajo es comprender la naturaleza de la mente en aquellos procesos involucrados en el conocer; se busca proponer teorías y modelos acerca de tareas típicamente cognoscitivas, como percibir, pensar, recordar, aprender, comprender el lenguaje, mover el propio cuerpo, que se dan por medio de procesos mentales. Puede pensarse que este proyecto es el mismo de parte de la filosofía y la psicología tradicionales, pero la perspectiva cognitiva se diferencia de ellas no solo por su carácter empírico, más bien que especulativo, sino también por el enfoque que adopta sobre la mente. En la base de su concepción se halla la noción de *información,* y se propone que la mente, en sus distintas manifestaciones, es un sistema de
[182] tratamiento de la información. Así, la mente es un sistema complejo que recibe, almacena, procesa, recupera, transforma y transmite información, en procesos que, justamente, se denominan *informáticos* o *computacionales.*

Aunque el cognitivismo como campo específico de investigación es reciente, sus preocupaciones generales se confunden con los inicios de nuestra propia cultura. Así, han podido identificarse varias propuestas teóricas sin las cuales no habría sido posible el desarrollo científico de Occidente y que el cognitivismo ha hecho suyas. La principal de estas propuestas es, sin duda, la lógica formal, cuyo estudio permitió establecer los principios y los

mecanismos de las inferencias que son válidas con independencia de su contenido. Este ha sido quizá el paso más importante en la comprensión del carácter de la racionalidad, es decir, que haya podido entenderse cómo se conserva el valor de verdad en una cadena de enunciados por medio de manipulaciones puramente formales. La lógica formal determina el carácter de la racionalidad y, con ello, fija uno de los aspectos fundamentales del funcionamiento de los procesos mentales. En filosofía no ha sido, sin embargo, solo el campo de lo formal el que ha alimentado la perspectiva cognitiva, e incluso podría afirmarse que la relación entre historia de la filosofía y fundamentos de la ciencia cognitiva aún falta por estudiarse en su mayor parte. Las sugerencias que hasta ahora se han dado[340] apuntan a que, desde el punto de vista filosófico, el cognitivismo es la síntesis conceptual de muchas ideas constitutivas de su tradición, sin que ello quiera decir que no haya habido posiciones filosóficas contrarias al cognitivismo, tanto en la Antigüedad como en la contemporaneidad. Sirva mencionar, a modo de ilustración, el compromiso socrático y platónico con la identificación de reglas cuyo seguimiento asegura la producción de conocimiento; la tesis aristotélica sobre la actualización en diversos organismos de las mismas funciones, perceptivas, por ejemplo, lo que haría de él el primer funcionalista; las teorías escolásticas sobre las especies sensibles e inteligibles, que hace a algunos de ellos afines a la teoría

[183] cognitivista de las representaciones mentales; la explicación cartesiana de los animales como autómatas; la propuesta spinociana de tomar el cuerpo como modelo para comprender el alma; el arte combinatoria leibniziana, con su confianza en el poder del cálculo como mecanismo explicativo del conocimiento; la explicación humeana del comportamiento a partir de procesos y estados internos vinculados por reglas; la construcción kantiana que permite lograr un conocimiento sistemático del mundo por el tratamiento interno que el aparato hace de unos datos externos mínimamente estructurados. La mención de casos más recientes sería aun más ilustrativa, pero también menos sugestiva al poderse rastrear las influencias explícitas de, por ejemplo, la psicología filosófica de James o la teoría de las ideas de Husserl en la constitución del cognitivismo. Es evidente que la propuesta del presente trabajo debe verse sobre el trasfondo de estas relaciones históricas y, como estudio detallado de una propuesta

---

[340] Cf. Smith 1990 y Flanagan 1991.

medieval en el marco del cognitivismo, logra plausibilidad al insertarse en un conjunto más amplio que, sin embargo, apenas está en proceso de constitución.

§ 27 Principios generales

El proyecto cognitivo se basa en ciertos conceptos fundamentales que conviene presentar ahora. Los procesos mentales son intencionales y teleológicos, representacionales, pueden describirse formalmente, y pueden analizarse en varios niveles.

La intencionalidad de los procesos mentales quiere decir que tienen contenido, versan sobre algo, que puede ser tanto el medio externo como otros procesos mentales o afecciones del organismo. Pero el contenido de los procesos mentales está al servicio del logro de ciertas metas, del cumplimiento de determinados propósitos del agente, por lo que se dice que son también teleológicos. Es natural pensar que estas dos características van juntas en el sentido de que los contenidos de los procesos mentales están al servicio de un fin, aunque no todos los fines de un organismo vengan determinados por contenidos mentales. Al nivel de la vida diaria de las personas, estas dos notas de los procesos mentales se articulan en un sistema interpretativo que nos permite comprender sus
[184] acciones a partir de ciertos contenidos que se ligan con propósitos particulares. Juan quiere viajar, pero no dispone de dinero; luego, ahorra una parte de sus ingresos para alcanzar lo que pretende. Ciertamente, Juan piensa en algo cuando quiere viajar, ir a la playa, a un pueblo, a otro país; su querer tiene un contenido. Juan cree también que el modo de lograr su objetivo es ahorrando; por eso ahorra, para viajar. Hay que evitar confundir la intencionalidad de los procesos mentales con su estar dirigidos a metas, un error fácil de cometer porque el dirigirse a un objetivo se expresa también como la intención de un sujeto; en nuestro ejemplo, la intención que Juan tiene de viajar. Pero la intencionalidad de los procesos mentales no consiste en lo que el sujeto quiere lograr, sino en su contenido. El tender a un objetivo es la consecuencia de tener tal contenido mental; si no fuera así, no entenderíamos las acciones de las demás personas, ni podríamos preverlas. Pero eso no ocurre, luego nuestro sistema interpretativo debe aceptarse por su éxito y porque en la actualidad no disponemos de otro medio para explicar y predecir el comportamiento de los agentes intencionales. Este sistema

interpretativo se conoce con el nombre de psicología popular—*folk psychology*—y su estatuto científico y la posibilidad de ser reducido a otras categorías está en el centro de los debates del cognitivismo.

Los sistemas que manejan información deben tener algún mecanismo de recibirla y almacenarla. Este almacenamiento se hace por intermedio de símbolos que *representan* justamente la información recibida. Por eso se dice que los procesos mentales son representacionales. Se ve que es esencial para el proyecto cognitivo saber cómo se representa la información, para poder tanto explicar el proceso como replicarlo. Como puede haber muchos sistemas distintos de representación, tiene que haber algunos criterios que permitan decidir cuál de todos los sistemas es el que utiliza efectivamente la mente en sus procesos cognitivos y si ese sistema es el óptimo para ser implementado en un mecanismo. El enfoque clásico considera que la generalidad y el poder de las representaciones mentales significa que ellas deben estar organizadas estructuradamente, de modo que a partir de unas pocas, mediante unas reglas de construcción o sintaxis, pueda producirse un número arbitrariamente grande de nuevas representaciones. Esto quiere decir también que la información de los símbolos complejos, aunque nueva, depende de algún modo
[185] de la información de los símbolos simples que los constituyen. Por último, el cambio estructural de un símbolo en otro debe estar gobernado también por ciertas leyes que operan sobre la sintaxis de los símbolos, que permitan producir símbolos bien estructurados en un número finito de pasos. Estas tres características se pueden resumir diciendo que los sistemas representacionales deben poseer una sintaxis combinatoria—generativa o productiva—, una semántica compositiva, y reglas algorítmicas de transformación.

Esto último, que un símbolo puede ser transformado en otro símbolo solo mediante reglas que apelan a su estructura, quiere decir que los procesos que manejan información pueden recibir una descripción formal. Una representación formal maneja símbolos en cuanto símbolos, con completa independencia del dominio representado y de su significado. Esto tiene dos consecuencias importantes, siendo la primera que, como mero manejo de símbolos, un proceso computacional puede implementarse con independencia del medio, es decir, del carácter físico mismo de los símbolos. En segundo lugar, si los procesos mentales pueden describirse formalmente, ello asegurará que hay una comprensión efectiva de su

funcionamiento y no, como hasta ahora, una mera descripción analógica, metafórica o no verificable de la actividad mental.

De lo anterior se sigue que los procesos mentales—y, en general, todos los procesos que manejan información—pueden describirse y analizarse a varios niveles, siendo el nivel superior el de su comportamiento visible y el nivel inferior el de la manipulación formal de las unidades mínimas que representan la información, habiendo varios niveles intermedios, en particular, el de la explicación intencional y teleológica. Los niveles se organizan jerárquicamente, en el sentido de que los procesos del nivel superior deben implementarse en función de unidades del nivel inmediatamente inferior, sin que ello quiera decir necesariamente que hay una reducción del nivel superior al inferior o una eliminación del nivel superior, aunque algunos teóricos "duros" se mueven en esta línea. Por ejemplo, si los procesos mentales *son* procesos cerebrales y neuronales, simplemente no hay procesos mentales; pero también hay quienes piensan que la explicación de lo mental en función de lo biológico pierde el *quid* de lo mental que es, justamente, su subjetividad. El color amarillo o un recuerdo pueden explicarse por
[186] asociaciones, excitaciones y descargas neuronales, pero estas nunca serán el color amarillo percibido o el recuerdo sentido. Esta discusión sigue abierta en la actualidad.

§ 28 Arquitectura cognitiva

El cognitivismo clásico propone que los procesos mentales ocurren diferenciadamente, en módulos específicos para cada uno. Este enfoque es esencial para el punto de vista procesual, ya que permite descomponer el proceso total en procesos parciales, cada uno de los cuales tiene lugar en una unidad funcional propia. Aunque hay mucha variedad y discusiones en torno a una arquitectura de la mente[341], puede proponerse, por lo pronto, una caracterización general que parte del hecho elemental de que los seres humanos reciben información por los sentidos, piensan, y toman un curso de acción gracias a los movimientos musculares voluntarios. Aquí *pensamiento* se está tomando en el sentido más general, y comprende todas las operaciones

[341] Cf. Ezquerro 1995.

mentales, algunas de las cuales se van a discriminar enseguida. A partir de esta constatación básica, se propone un modelo arquitectónico mínimo, compuesto por tres sistemas: el sensorial, el central y el motor. El sistema sensorial está compuesto por varios subsistemas, correspondientes a cada canal sensorial; el sistema central, por su parte, se compone de dos subsistemas, el central en sentido propio y el lingüístico. El sistema central propio es el responsable del pensamiento en sentido propio, la atención, la memoria, el aprendizaje, la imaginación, etc. El subsistema lingüístico mantiene relaciones de doble vía con el sistema central en sentido propio. *(Fig. 1)*

En este modelo arquitectónico mínimo, la información entra por el sistema sensorial, y de allí pasa al sistema central y al subsistema lingüístico, que la envía al sistema motor, el cual produce como salida una acción. Este sistema mínimo está evidentemente idealizado, ya que, como en los organismos los procesos son

[187]

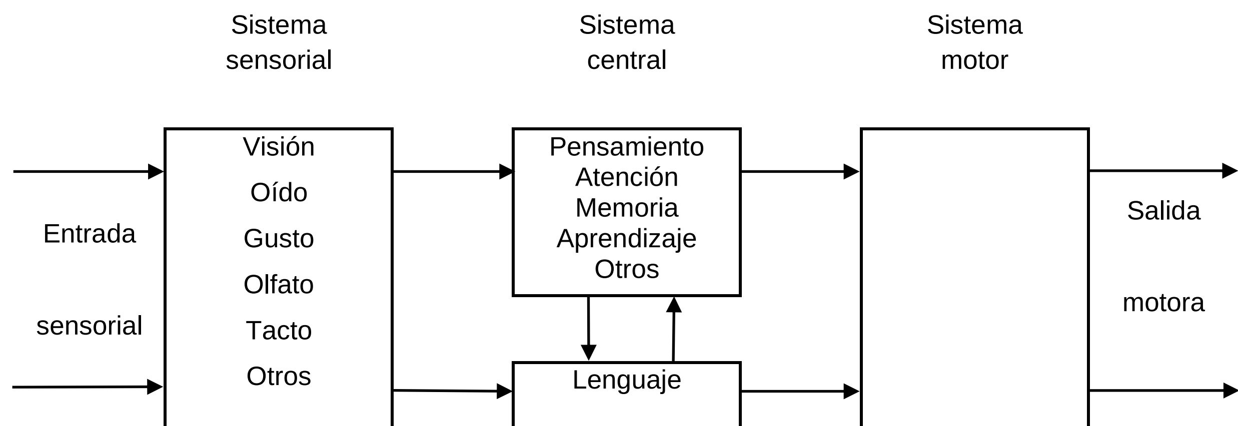


Figura 1
Arquitectura cognitiva mínima. (Tomado de Stillings et al. 1995)

continuos, en el funcionamiento real las divisiones entre sistemas y subsistemas no es tan tajante. Por ejemplo, queda por determinar si los subsistemas sensoriales se relacionan directamente entre sí o solo por intermedio del sistema central. Así mismo, es difícil determinar en qué momento la información abandona un sistema para pasar al otro; por ejemplo, en qué momento la información deja de ser procesada por el sistema sensorial y es asumida por el sistema central, o en qué momento abandona el sistema central y pasa al

sistema motor. Como en todos los casos de investigación empírica, un modelo es útil porque, al hacer abstracción de ciertos detalles, ayuda a comprender el mecanismo en su funcionamiento básico, pero ciertas singularidades que el modelo ignora pueden ser muy relevantes para la aprehensión justa del objeto de estudio. Por eso, como el recurso a un modelo esclarece, pero también oscurece, la comprensión del objeto modelado, la investigación empírica debe estar atenta para adentrarse cada vez más en los detalles.

El sistema de entrada ha sido bastante estudiado. Su característica más notoria es la especialización de los subsistemas, lo que presta un apoyo grande a la tesis de la modularidad de la mente[342],

[188] es decir, que los distintos módulos de que se compone la mente desarrollan sus funciones internas de modo *relativamente* independiente del funcionamiento de los demás módulos. Si la mente no es modular, al menos en un sentido importante, habría que replantear el enfoque cognitivista clásico, pues solo ese hecho avala el que los diferentes subsistemas puedan estudiarse con relativa autonomía, aparte de sus canales de entrada y salida. De los distintos sistemas mentales, los sensoriales y los motores son particularmente aptos para ser considerados modulares. Los procesos que se desarrollan en los sistemas centrales, con su amplia demanda de información de toda clase, no parecen ser modulares en un sentido fuerte, excepción hecha del subsistema lingüístico que parece fuertemente modular en el nivel auditivo y fonológico—entrada y salida—. Hay que recalcar que la modularidad de la mente es una propuesta empírica y solo los avances experimentales permitirán pronunciarse sobre su validez.

Una propuesta alternativa para el estudio de la mente es la del conexionismo. Desborda los límites de este trabajo hacer una presentación del *conexionismo*, llamado también *procesamiento distribuido en paralelo, redes neuronales artificiales* o *paradigma subsimbólico*[343]. No puede hacerse una presentación breve e inteligible de esta teoría, porque los modelos conexionistas solo llegan a comprenderse con ejemplos detallados. A modo de orientación, valga lo siguiente: los modelos conexionistas quieren responder a algunos

---

[342] Fodor 1983.

[343] **[n. 4]** No hay, por cierto, escasez de textos sobre el conexionismo. Una antología útil la constituye Macdonald et al. 1995, con los artículos importantes de Fodor et al. 1988 y de Fodor et al. 1990. Una presentación agradable en español se halla en Corbí et al. 1995.

problemas encontrados por los modelos simbólicos del cognitivismo clásico, como son la rapidez de acceso a datos pertinentes y la plasticidad para aprender. El conexionismo quiere tratar la información a partir de unidades interconectadas; estas unidades pueden estar activadas o desactivadas, y las interconexiones de unas con otras ser inhibitorias o excitadoras, con diferentes umbrales de inhibición o de excitación. El conexionismo quiere calcar así la estructura

[189] *microfísica*[344] del cerebro, con su red de neuronas interconectadas. Los logros del conexionismo son importantes, pero la polémica entre los dos grandes modelos de lo mental está en su apogeo y, como en otras áreas del cognitivismo, solo el progreso de la investigación empírica permitirá determinar qué modelo está equivocado o si los dos lo están y se necesita una nueva propuesta.

§ 29 El pensamiento de Ockham dentro del proyecto del cognitivismo

La interpretación de la filosofía del lenguaje de Ockham se hace sobre el trasfondo así esbozado del cognitivismo clásico; este esbozo se completará con una presentación detallada de la propuesta de Jerry Fodor, que brindará el marco teórico más preciso para abordar el tema elegido.

Antes de proceder a ello, conviene situar el tema de la filosofía del lenguaje de Ockham dentro de la arquitectura cognitiva mínima bosquejada. Aunque Ockham habla de tres niveles del lenguaje, el mental, el hablado y el escrito, como los elementos constitutivos del lenguaje mental son actos de entender, puede afirmarse que el nivel del lenguaje mental es el nivel del pensamiento, y que el nivel del lenguaje, en sentido contemporáneo, está constituido por el lenguaje hablado y por el lenguaje escrito, es decir, por los idiomas o lenguas particulares. Dentro de la arquitectura cognitiva, el lenguaje mental de Ockham ocupa el sistema central, con el subsistema del pensamiento interactuando con el subsistema del lenguaje. Los sistemas periféricos de entrada y de salida corresponden a su epistemología y a su filosofía de la acción. *(Fig. 2)*

---

[344] Los teóricos conexionistas normalmente solo dicen que sus redes se modelan según la estructura del cerebro, pero el cognitivismo simbólico tiene la misma pretensión, al menos en un nivel macro.

Desborda los límites del presente trabajo hacer una exposición detallada de la epistemología y de la teoría de la acción (ética) ockhamianas, para sustentar una lectura cognitiva de todo su

[190]

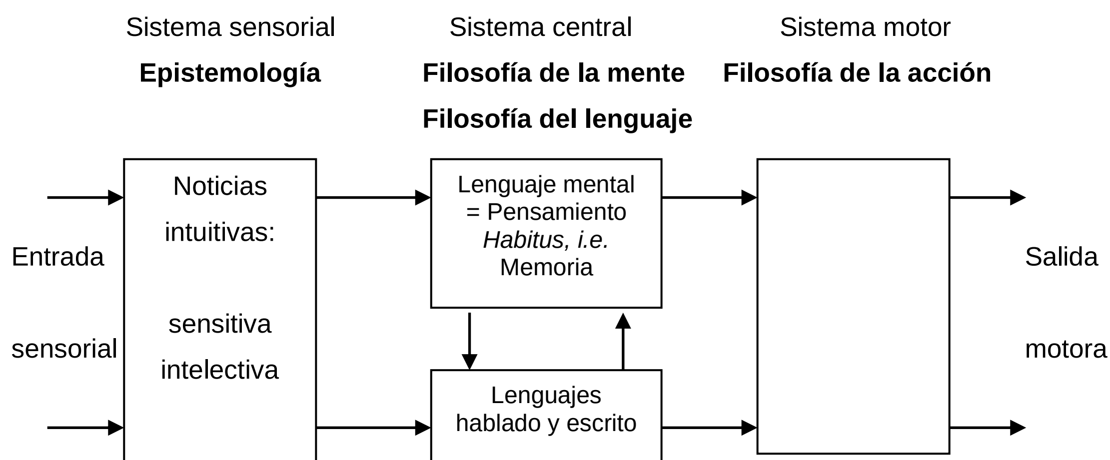


Figura 2
Arquitectura cognitiva adaptada al sistema de Ockham.

pensamiento, por lo que se hará una presentación general de los dos sistemas periféricos, poniendo especial cuidado en las relaciones que sostienen con el sistema central y con el entorno.

La teoría del conocimiento de Ockham tiene una base metafísica clara: en la realidad solo existen los singulares; luego, solo podrá haber conocimiento a partir de un singular. Hay que hacer mención explícita de la precisión: conocimiento *a partir* de un singular, y no conocimiento *de* un singular, pues es convicción de Ockham que el singular mismo no puede conocerse, mas no por alguna inefabilidad del singular sino porque no es el objeto propio del conocimiento:

Afirmo que la ciencia real no es siempre de las cosas, como aquello que inmediatamente se conoce, sino de otras [entidades] que tan solo suponen por las cosas. Para entender esto, y en razón de muchas cosas ya dichas y que hay que decir, y en razón de algunos no ejercitados en lógica, hay que saber que cualquier ciencia, sea real, sea racional,

es sólo de las proposiciones como aquello que se conoce, porque solo las proposiciones se conocen[345].

[191] Y en una obra posterior:

Pero, hablando del segundo acto de conocer o de asentir, afirmo que aquel es propiamente una acto complejo que tiene como objeto un complejo [una proposición], pues es por este acto que algo verdadero se conoce; pero la cosa fuera del alma no se conoce, pues no conozco una piedra ni un asno[346].

Si la proposición es propiamente aquello que puede conocerse, se indica con ello el término al que debe conducir la indagación epistemológica, a saber, la constitución de la proposición. En clave cognitiva eso quiere decir que el sistema epistemológico de entrada debe producir un resultado que pueda ser tomado por el sistema central. Con esto se hace alusión no tanto a la constitución de la proposición y a su trasferencia a la memoria, al pensamiento y al lenguaje, sino a la caracterización lingüística que el módulo epistemológico debe hacer de sus datos de entrada, único modo para que pueda luego constituirse la proposición, pues los elementos constitutivos de esta han de tener también un carácter lingüístico.

Ahora bien, que el singular no pueda conocerse no quiere decir que no haya de él una noticia en el aparato cognoscitivo. De hecho, en el estado actual del hombre—*pro statu isto*—, que es el estado de caída, el conocimiento comienza con el acto de aprehensión de un objeto singular. En el orden del conocimiento, que un objeto sea singular no quiere decir solo que es uno numéricamente sino, además, que no es un signo natural o instituido[347]. Esta condición determina que el punto de partida del conocimiento no está

---

[345] *Dico quod scientia realis non est semper de rebus tamquam de illis quae immediate sciuntur sed de aliis pro rebus tantum supponentibus. Ad cuius intellectum et propter multa prius dicta et dicenda, propter aliquos inexercitatos in logica, est sciendum quod scientia quaelibet sive sit realis sive rationalis est tantum de propositionibus tamquam de illis quae sciuntur, quia solae propositiones sciuntur. Sent-I,* d.2, q.4, 134.

[346] *Sed loquendo de secundo actu sciendi sive assentiendi, dico quod ille proprie est actus complexus habens pro obiecto complexum, quia iste actus est quo aliquod verum scitur; res autem extra non scitur; non enim scio lapidem nec asinum. Quodl III,* q.8, 234.

[347] *Circa primum sciendum quod hic accipitur 'singulare' non pro omni illo quod est unum numero, quia sic quaelibet res est singularis, sed accipitur pro re quae est una numero et non est signum naturale vel voluntarium sive ad placitum commune multis, quo modo dictio scripta, conceptus et vox prolata significativa non sunt singularia, sed tantum res quae non est signum commune—respecto de lo primero hay que saber que 'singular' aquí no se toma por todo aquello que es uno en número, porque así cualquier cosa es singular, sino*

[192] en el orden semántico, sino en el orden físico, y la labor del proceso cognoscitivo será producir una unidad significativa inscrita en un orden semántico. Ockham es inflexible en distinguir los diversos órdenes de la reflexión, permaneciendo distante de todo reduccionismo o asimilación del orden físico al semántico—pansemanticismo—o del orden semántico al físico—eliminacionismo—. Un singular es lo primero conocido con una noticia propia y simple justamente porque en la realidad fuera del alma solo existen cosas singulares. Esta noticia simple, propia de un singular y primera en el orden de la generación, es una noticia intuitiva.

Antes de avanzar, hay que distinguir la noticia intuitiva y la noticia abstractiva. La noticia intuitiva es aquel acto de conocimiento de un objeto por el cual puede saberse con certeza si la cosa existe o no; la noticia abstractiva es un acto de conocimiento de un objeto por el cual no puede saberse con evidencia si la cosa existe o no existe[348]. Estas dos noticias no se distinguen, entonces, por su objeto, que puede ser el mismo, sino por el grado de evidencia que cada una le da al sujeto respecto de la existencia de la cosa[349].

---

que se toma por la cosa que es una en número y no es un signo natural o voluntario—es decir, instituido—común a muchos. De este modo, una expresión escrita, un concepto o una palabra significativa no son singulares, sino que solo la cosa que no es un signo común [es singular]. Quodl-I, q.13, 72.

Dico quod intellectus pro statu isto cognoscit singulare et primo [...] et est primum cognitum primitate generationis—digo que, en el estado actual, el intelecto conoce el singular de un modo primero [...] el singular es el primer conocido con primacía de generación. Sent-I, prol., q.1, 63.

[348] **[n. 9]** *Notitia autem abstractiva est illa virtute cuius de re contingente non potest sciri evidenter utrum sit vel non sit. Et per istum modum notitia abstractiva abstrahit ab exsistentia et non exsistentia, quia nec per ipsam potest evidenter sciri de re exsistente quod exsistit, nec de non exsistente quod non exsistit, per oppositum ad notitiam intuitivam—pero la noticia abstractiva es aquella en virtud de la cual no puede saberse con evidencia de la cosa contingente si existe o no existe. Y de este modo la noticia abstractiva abstrae de la existencia y la no existencia, ya que por ella no puede saberse con evidencia de la cosa existente que existe, ni de la no existente que no existe, al contrario de la noticia intuitiva. Sent-I,* prol., q.1, 32.

No puede profundizarse aquí en el problema del conocimiento intuitivo de la cosa no existente, es decir, del conocimiento evidente suscitado por aquella noticia de una cosa no existente por la cual noticia yo sé que tal cosa no existe. Pero si no existe, ¿cómo pudo, para empezar, producir noticia alguna en el sujeto cognoscente? Sobre esto, cf. Muralt 1991, c.8: Les conséquences de la doctrine occamienne de la toute-puissance divine: la connaissance intuitive d'une chose qui n'existe pas, 352-407.

[349] *Secundum patet, quia idem totaliter et sub eadem ratione a parte obiecti est obiectum intuitivae et abstractivae. Hoc patet, quia nulla res, saltem in istis inferioribus, nec aliqua ratio sibi propria sub qua potest res intuitive cognosci quin illa cognita ab intellectu possit intellectus dubitare utrum sit vel non sit, et per consequens quin possit cognosci abstractive. Igitur omne idem et sub eadem ratione quod est obiectum intuitivae notitiae potest esse obiectum abstractive—lo segundo es claro, porque lo mismo es objeto de la [noticia] intuitiva y de la abstractiva de modo total y bajo la misma razón de parte del objeto. Esto es claro porque, al menos en las cosas inferiores aquí abajo, no hay ninguna cosa, ni razón alguna propia a ella por la cual pueda la cosa conocerse intuitivamente, tal que, conocida ella por el intelecto, no pueda el intelecto dudar si existe o no existe y, en consecuencia, que no pueda conocerse abstractivamente. Entonces, todo*

[193] La primera noticia del objeto singular es, entonces, intuitiva, no abstractiva, pues la noticia abstractiva del singular presupone la intuitiva, mas no viceversa. Esa noticia es también propia del objeto singular, pues es causada, o puede serlo, inmediatamente por él[350]. Es esta relación de causalidad la que hace que una noticia intuitiva sea propia de un objeto singular, pues no podría ser causada por otro objeto de su misma especie, ni siquiera por un objeto idéntico[351]. Ockham determina la relación entre el objeto conocido y la noticia propia de dicho objeto desde el punto de vista de la causalidad, no de la semejanza; además, se trata de una causalidad inmediata, con lo cual se eliminan todos los intermediarios entre el objeto y el intelecto en el proceso del conocimiento[352]. Queda así allanado el camino para explicar la relación que se da entre el concepto y el objeto como una relación de significación, hecha posible por el vínculo causal entre el objeto y el concepto.

Hasta el momento se ha hablado de la noticia intuitiva de un objeto singular sensible, pero la noticia intuitiva puede darse no solo respecto de los objetos externos sino también de los internos, no solo de los objetos sensibles sino también de los inteligibles[353]. La razón para esto es clara, pues el conocimiento, como actividad

---

aquello que es objeto de una noticia intuitiva puede, bajo la misma razón, ser objeto de una [noticia] abstractiva. Sent-I, prol., q.1, 36s.

[350] *Secundo dico quod cognitio simplex propria singulari et prima tali primitate est cognitio intuitiva. Quod autem ista cognitio sit prima patet, quia cognitio singularis abstractiva praesupponit intuitivam respectu eiusdem obiecti et non econverso. Quod autem sit propria singulari patet, quia immediate causatur a re singulari vel nata est causari, et non est nata causari ab alia re singulari etiam eiusdem speciei—en segundo lugar, digo que la noticia simple propia de un singular y primera con tal primacía [de generación] es una noticia intuitiva. Pero que esta noticia es primera es claro, porque la noticia abstractiva de un singular presupone la intuitiva respecto del mismo objeto, pero no viceversa. Y que es propia de un singular es claro, porque es causada, o pata para ser causada, inmediatamente por una cosa singular, y no es apta para ser causada por otra cosa singular, ni siquiera de su misma especie. Quodl-I,* q.13, 73.

[351] *Dico quod intuitiva est propria cognitio singularis, non propter maiorem assimilationem uni quam alteri, sed quia naturaliter ab uno et non ab altero causatur, nec potest ab altero causari—digo que la intuitiva es una noticia propia de un singular, no por una mayor semejanza a uno que a otro, sino porque naturalmente es causada por uno y no por otro, y tampoco puede ser causada por otro. Quodl-I,* q.13, 76.

[352] **[n. 13]** Para el rechazo ockhamiano de la doctrina de las *species* y de toda explicación del conocimiento en categorías ópticas, cf. Spruit 1994, 291-298 y Tachau 1988, 130-135.

[353] *Patet etiam quod intellectus noster pro statu isto non tantum cognoscit ista sensibilia, sed in particulari et intuitive cognoscit aliqua intelligibilia quae nullo modo cadunt sub sensu [...] cuiusmodi sunt intellectiones, actus voluntatis, delectatio consequens et tristitia et huiusmodi, quae potest homo experiri inesse sibi, quae tamen non sunt sensibilia nec sub aliquo sensu cadunt—es claro también que nuestro intelecto, en el estado actual, conoce no solo estos sensibles, sino que de modo particular e intuitivo conoce algunos inteligibles que de ningún modo caen bajo el sentido [...] cuales son las intelecciones, los actos de la voluntad, el gozo y la tristeza subsiguientes, y los parecidos, que el hombre puede experimentar en sí mismo, que no son sensibles ni caen bajo algún sentido. Sent-I,* prol., q.1, 39s.

[194] inteligible, no puede darse en el medio de lo sensible[354]; luego, debe haber una noticia intuitiva de orden inteligible que permita el proceso del conocer[355]. Así, ante un objeto, se producen en el sujeto dos actos intuitivos simples y distintos, uno sensible y otro inteligible, que mantienen entre sí una relación precisa, pues, en nuestro estado actual, el segundo no puede darse sin el primero[356]. Ahora bien, es a partir de noticias intuitivas intelectivas simples, esto es, de actos de aprehensión intelectivos de la cosa misma, que se produce la proposición[357]. Una proposición mental se compone de conceptos, que provienen, a su vez, de noticias intuitivas correspondientes. Ockham describe así el proceso:

La primera parte de una definición, es decir, el género, no puede demostrarse ni a priori *ni* a posteriori *de lo definido; así como no puede demostrarse que el hombre sea animal, pero una proposición tal se adquiere sin silogismo, mediante una noticia intuitiva. Así, de estos conceptos 'hombre' y 'animal' existentes en el intelecto y de algún hombre visto se sabe inmediatamente que el hombre es animal. No que estos conceptos antecedan la noticia intuitiva del hombre, sino que este es el proceso: primero un hombre se conoce por algún*

---

354 *Secundum probo, quia notitia singularis aliqua potest esse intuitiva, quia aliter nulla veritas contingens potest evidenter cognosci ab intellectu—pruebo lo segundo, porque alguna noticia de un singular puede ser intuitiva, ya que, de otro modo, ninguna verdad contingente puede ser conocida con evidencia por el intelecto. Sent-I,* d.3, q.6, 494.

355 **[n. 16]** *Nullus actus partis sensitivae est causa immediate proxima, nec partialis nec totalis, alicuius actus iudicativi ipsius intellectus—ningún acto de la parte sensitiva es causa inmediata próxima, ni parcial ni total, de algún acto judicativo del mismo intelecto. Sent-I,* prol., q.1, 22. Pero *omnis actus iudicativus praesupponit in eadem potentia notitiam incomplexam terminorum, quia praesupponit actum apprehensivum—todo acto judicativo presupone en la misma potencia una noticia simple de los términos, porque presupone un acto aprehensivo. Sent-I,* prol, q.1, 21. Luego, tiene que haber una noticia intuitiva intelectiva para que haya un acto judicativo.

356 *Per hoc patet ad omnes auctoritates quod tales veritates contingentes non possunt sciri de istis sensibilibus nisi quando sunt sub sensu, quia notitia intuitiva intellectiva istorum sensibilium pro statu isto non potest haberi sine notitia intuitiva sensitiva eorum. Et ideo sensitiva non superfluit, quamvis sola notitia intellectiva sufficeret, si esset possibile eam esse naturaliter pro statu isto sine notitia intuitiva sensitiva, sicut est in angelis et in anima separata, ubi ad notitiam evidentem talium veritatum non requiritur aliqua notitia intuitiva sensitiva—de aquí es claro para todas las autoridades que de estos sensibles tales verdades contingentes no pueden saberse sino cuando caen bajo el sentido, ya que, en el estado actual, no puede haber una noticia intuitiva intelectiva de estos sensibles sin una noticia intuitiva sensitiva de los mismos. Y por eso, [la noticia] sensitiva no sobra, aunque la sola noticia intelectiva bastaría si fuese posible que, en el estado actual, ella existiera naturalmente sin una noticia intuitiva sensitiva, como ocurre en los ángeles y en el alma separada, donde no se necesita noticia intuitiva sensitiva alguna para [tener] una noticia evidente de tales verdades. Sent-I,* prol., q.1, 27.

357 *Intellectus nullam propositionem potest formare, nec per consequens apprehendere, nisi primo intelligat singularia, id est incomplexa—ninguna proposición puede formar el intelecto ni, en consecuencia, aprehender, si primero no entiende los singulares, esto es, los simples. Sent-I,* prol., q.1, 21.

[195] *sentido particular, luego aquel mismo hombre se conoce por el intelecto, y conocido [así ese hombre] se tiene una noticia general y común a todo hombre. Y esta noticia se llama concepto, intención, pasión, que es un concepto común a todo hombre; y existente [ese concepto] en el intelecto, de modo inmediato y no discursivo sabe el intelecto que el hombre es algo. Luego, aprehendido otro animal diferente del hombre—u otros animales diferentes del hombre—, se produce una noticia general a todo animal, y aquella noticia general a todo animal se llama pasión o intención del alma o concepto común a todo animal. Y existente [este concepto] en el alma, puede el intelecto unir este concepto con el concepto anterior, y unidos [estos conceptos] entre sí mediante este verbo 'es' de modo inmediato y no silogístico, el intelecto asiente a aquel complejo*[358].

Nótese que la noticia intelectiva del singular, sea intuitiva, sea abstractiva, no es el mismo concepto, pues este tiene un grado de generalidad del que aquellas carecen. Una es la abstracción de la existencia o no existencia y de otras condiciones contingentes de la cosa misma; otra, la abstracción a partir de muchos singulares, por la cual el producto de dicha abstracción no es más propio de un singular que de otro, y así es común a todos[359]. El proceso que culmina en la formación de la proposición puede ser descrito entonces así: en presencia de un objeto (singular siempre), el sujeto tiene una noticia intuitiva sensitiva del mismo; esta

---

[358] *Prima pars definitionis, puta genus, nec a priori nec a posteriori potest demonstrari de definito; sicut quod homo sit animal demonstrari non potest, sed propositio talis sine syllogismo accipitur, mediante notitia intuitiva. Unde istis conceptibus 'homo' et 'animal' exsistentibus in intellectu et aliquo homine viso statim scitur quod homo est animal. Non quod isti conceptus praecedant notitiam intuitivam hominis, sed iste est processus quod primo homo cognoscitur aliquo sensu particulari, deinde ille idem homo cognoscitur ab intellectu, quo cognito habetur una notitia generalis et communis omni homini. Et ista cognitio vocatur conceptus, intentio, passio, qui conceptus communis est omni homini; quo exsistente in intellectu statim intellectus scit quod homo est aliquid, sine discursu. Deinde apprehenso alio animali ab homine vel aliis animalibus, elicitur una notitia generalis omni animali, et illa notitia generalis omni animali vocatur passio seu intentio animae sive conceptus communis omni animali. Quo exsistente in anima potest intellectus componere istum conceptum cum conceptu priori, quibus compositis ad invicem mediante hoc verbo 'est', statim intellectus assentit illi complexo, sine omni syllogismo. SL,* III-2, c.29, 557.

[359] *Sciendum tamen quod notitia abstractiva potest accipi dupliciter: uno modo quia est respectu alicuius abstracti a multis singularibus; et sic cognitio abstractiva non est aliud quam cognitio alicuius universalis abstrahibilis a multis [...] Aliter accipitur cognitio abstractiva secundum quod abstrahit ab exsistentia et non exsistentia et ab aliis condicionibus quae contingenter accidunt rei vel praedicatur de re—hay que saber, sin embargo, que la noticia abstractiva puede tomarse de dos modos: el primer modo se da respecto de alguno abstraído de muchos singulares; y así la noticia abstractiva no es más que la noticia de algún universal abstraído de muchos [...] De otro modo, se toma la noticia abstractiva según abstraiga de la existencia o no existencia y de otras condiciones que contingentemente se dan en la cosa o se predican de ella. Sent-I,* prol., q.1, 30s.

noticia sensitiva, junto con el objeto del cual es noticia[360], produce una noticia intuitiva intelectiva del mismo objeto y bajo el mismo respecto. Las noticias intuitivas
[196] intelectivas mismas pueden operar como términos simples de una proposición particular o pueden ser llevadas al nivel del concepto para operar como términos de una proposición general. La proposición la forma el intelecto por medio de una cópula, es decir, un acto que une o separa dos términos, teniendo todo el complejo como su término inmediato. La proposición así formada es objeto de un acto de aprehensión del intelecto[361], que es la condición para que el intelecto pueda asentir a la proposición o disentir de ella; este acto de asentimiento o disentimiento es un acto judicativo[362].

Para la explicación en curso basta con esta somera presentación de los elementos de la teoría ockhamiana del conocimiento, pues queda claro que, en el estado actual de caída, que no es otro que el estado natural del hombre, el conocimiento debe comenzar por los sentidos y solo después pueden las demás facultades del alma entrar a elaborar lo recibido por esta vía[363].

---

[360] *Nullus intellectus potest naturaliter adquirere notitiam alicuius rei nisi mediante illa re tamquam causa partiali efficiente. Sed omnis notitia ad quam necessario coexigitur exsistentia rei est intuitiva; igitur prima notitia rei est intuitiva—ningún intelecto puede adquirir naturalmente noticia de alguna cosa si no es mediante aquella cosa como causa parcial eficiente. Pero toda noticia para la cual es necesaria como causa parcial la existencia de la cosa es una noticia intuitiva; entonces, la primera noticia de una cosa es intuitiva. Sent-I,* prol., q.1, 72.

[361] *Inter actus intellectus sunt duo actus quorum unus est apprehensivus, et est respectu cuiuslibet quod potest terminare actum potentiae intellectivae, sive sit complexum sive incomplexum; quia apprehendimus non tantum incomplexa sed etiam propositiones et demonstrationes et impossibilia et necessaria et universaliter omnia quae respiciuntur a potentia intellectiva—entre los actos del intelecto hay dos actos, de los cuales uno es aprehensivo, que se da respecto de cualquier [entidad] que pueda determinar el acto de la potentia intelectiva, sea complejo o simple; pues aprehendemos no solo los simples sino también las proposiciones y las demostraciones, los imposibles y los necesarios y, en general, todo lo que cae bajo la potencia intelectiva. Sent-I,* prol., q.1, 16.

[362] *Alius actus potest dici iudicativus, quo intellectus non tantum apprehendit obiectum sed etiam illi assentit vel dissentit. Et iste actus est tantum respectu complexi, quia nulli assentimus per intellectum nisi quod verum reputamus, nec dissentimus nisi quod falsum aestimamus—el otro acto puede llamarse judicativo, por el que el intelecto no solo aprehende un objeto sino que también asiente a él o disiente de él. y este acto es solo respecto de un complejo, porque solo asentimos por el intelecto a lo que reputamos como verdadero, y solo disentimos de lo que estimamos falso. Sent-I,* prol., q.1, 16.

[363] *Si dicatur: notitia intuitiva est prima, igitur nullam aliam praesupponit, dico quod notitia intuitiva nullam praesupponit eiusdem in eadem potentia, tamen praesupponit aliam notitiam in alia potentia, sicut notitia intuitiva albedinis intellectiva praesupponit notitiam intuitivam sensitivam eiusdem. Similiter, notitia intuitiva intellectionis vel affectionis vel delectationis praesupponit notitiam obiecti illius intellectionis vel affectionis vel delectationis, et sic de aliis—si se dice: la noticia intuitiva es primera, luego ninguna otra presupone, respondo que la noticia intuitiva no presupone ninguna [otra noticia] de lo mismo en la misma potencia, sin embargo, presupone otra noticia en otra potencia, así como la noticia intuitiva intelectiva de la blancura presupone la noticia intuitiva sensitiva de la misma. De modo semejante, la noticia intuitiva de una intelección,*

El punto culminante del proceso cognoscitivo es la formación de la proposición, objeto inicial de la reflexión de la lógica y de la filosofía del lenguaje, aunque puede especularse que la propia noticia intuitiva intelectiva participa tanto del ámbito epistemológico como del ámbito lógico y filosófico – lingüístico.

Respecto de la acción, como salida del sistema motor, se presentan dificultades considerables para la presentación del tema,

[197] tanto por su extensión como por su especificidad, que requiere un vocabulario y un trasfondo teórico muy distintos de los utilizados hasta aquí[364]. Por eso, la pretensión será solo mostrar que en algunos casos, al menos, la acción sigue al acto del entendimiento.

En el presente contexto interesan, ante todo, los actos producidos libremente por la voluntad, ya sean conformes con la recta razón o la contraríen. Esta condición determina el campo estricto del obrar moral[365]. La libertad

> *es la potencia por la que puedo poner diversos [actos] de modo indiferente y contingente, de tal modo que puedo causar o no causar el mismo efecto, sin que exista ningún cambio en otra [cosa] fuera de aquella potencia*[366].

La libertad de la voluntad no puede probarse racionalmente, pero puede conocerse por la experiencia interna de cada uno que la voluntad obra según le dicte la razón o en su contra[367]. Esta libertad de elección de la voluntad permite que haya una calificación moral de

---

o afección, o gozo, presupone la noticia del objeto de aquella intelección, o afección, o gozo, etc. Sent-I, prol., q.1, 67.

[364] **[n. 25]** Se hallan exposiciones comprehensivas de la ética ockhamiana en Adams 1986; Freppert 1988 (la más completa); Ghisalberti 1972, 218-244; Leff 1975, 476-526; Wood 1997.

[365] *Dico quod 'morale' accipitur large pro actibus humanis qui subiacent voluntati absolute [...] Aliter accipitur magis stricte pro moribus sive actibus subiectis potestati voluntatis secundum naturale dictamen rationis et secundum alias circumstantias—digo que 'moral' se toma en sentido amplio por los actos humanos que de modo absoluto están en el poder de la voluntad [...] De otro modo se toma en sentido más estricto por las costumbres o los actos sujetos al poder de la voluntad según el dictamen de la razón natural y según otras circunstancias. Quodl-II,* q.14, 176s.

[366] *Voco libertatem potestatem qua possum indifferenter et contingenter diversa ponere, ita quod possum eumdem effectum causare et non causare, nulla diversitate existente alibi extra illam potentiam. Quodl-I,* q.16, 87.

[367] *Circa primum dico quod non potest probari per aliquam rationem, quia omnis ratio hoc probans accipiet aeque ignotum cum conclusione vel ignotius. Potest tamen evidenter cognosci per experientiam, per hoc quod homo experitur quod quantumcumque ratio dictet aliquid, potest tamen voluntas hoc velle vel non velle vel nolle—acerca de lo primero digo que no puede probarse con razón alguna, ya que toda razón que prueba esto asumirá algo tan desconocido como la conclusión o más desconocido que ella. Puede, sin embargo, conocerse*

los actos, como virtuosos o viciosos[368]. Esto quiere decir que no es el acto exterior mismo el que es virtuoso o vicioso, sino que su calificación moral depende del espíritu interior con el **[198]** que se realice y que lo comanda, pues dos intenciones muy distintas pueden mandar el mismo acto exterior[369]. Por eso, el acto exterior mismo recibe una calificación moral solo denominativamente, a partir del acto interior de la voluntad[370]. Esto vale también para los actos intelectuales, cuyo mérito deriva del acto de la voluntad por el que se producen[371]. Pero para la moralidad del acto se requiere no solo que proceda de la voluntad libre sino también según la recta razón, pues es evidente que hay actos libres que no son morales[372]. Se trata, pues, de dotar a la voluntad, que por ser libre puede inclinarse tanto hacia lo bueno como hacia lo malo, de una norma para su acto[373]. La recta razón como norma para el acto moral se llama

---

de modo evidente por experiencia, ya que un hombre experimenta que, sin importar cuánto le dicte la razón algo, la voluntad puede, sin embargo, quererlo, o no quererlo, o querer contra ello. Quodl-I, q.16, 88.

[368] *Omnis actio quae est in potestate nostra potest esse virtuosa vel vitiosa—toda acción que está en nuestro poder puede ser virtuosa o viciosa. Sent-I,* prol., q.10, 292.
Solus actus voluntatis est bonus vel malus moraliter—solo un acto de la voluntad es moralmente bueno o malo. Sent-III, q.11, 375.

[369] **[n. 30]** *Omnis alius actus ab actu voluntatis, qui est in potestate voluntatis, sic est bonus quod potest esse malus, quia potest fieri cum malo fine et mala intentione. Similiter omnis alius actus potest elici naturaliter et non libere, et nullus talis est necessario virtuosus—todo otro acto—diferente del acto de la voluntad— que está en poder de la voluntad es bueno de tal modo que puede ser malo, pues puede hacerse por un fin malo y con mala intención. De modo semejante, todo otro acto puede producirse de modo natural y no libre, y ninguno de tales [actos] es necesariamente virtuoso. Quodl-III,* q.14, 253s. Aquí el acto de la voluntad no es el acto exterior que la voluntad manda sino la volición interna misma.

[370] *Actus exterior est bonus bonitate sua propria, quae est ipse actus naturalis; sed moraliter et causaliter est bonus bonitate actus interioris, quia solum est bonus quadam denominatione extrinseca—el acto exterior es bueno por su propia bondad, que es el mismo acto natural; pero moral y causalmente es bueno por la bondad del acto interior, porque [el acto exterior] es bueno solo por cierta denominación extrínseca. Quodl-I,* q.20, 106.

[371] *Eodem modo est de actu intellectus, quando voluntas imperat sibi studere primo propter vanam gloriam, et secundo imperat continuationem illius actus propter honorem Dei. Iste actus intellectus primo est vitiosus, et secundo virtuosus; et tamen nulla mutatio est in ipso intellectu sed solum in voluntate—lo mismo sucede con un acto del intelecto, cuando la voluntad le manda estudiar, primero por vanagloria, y luego le manda proseguir aquel acto por honor a Dios. Este acto del intelecto es primero vicioso, y luego virtuoso; y, sin embargo, no hay ningún cambio en el intelecto mismo sin solo en la voluntad. Quodl-I,* q.18, 95.

[372] *Primo sciendum est quod ad hoc quod actus recte eliciatur a voluntate necessario requiritur aliqua recta ratio in intellectu—primero hay que saber que para que un acto sea producido con rectitud por la voluntad se requiere necesariamente alguna razón recta en el intelecto. Quaest. Variae,* q.8, 409.

[373] *Illa voluntas quae potest, quantum est de se, indifferenter bene agere et male, quia de se non est recta, necessario ad hoc quod recte agat, indiget aliqua regula alia a se—aquella voluntad que de suyo puede obrar indiferentemente bien y mal, ya que de suyo no es recta, para obrar bien requiere necesariamente alguna regla diferente de sí. Quaest. Variae,* q.8, 410.

prudencia[374], y su carácter regulativo o normativo se inscribe en el orden de la causalidad[375]. Luego, la voluntad y la

[199] prudencia son causas parciales, junto con Dios, para la producción del acto virtuoso[376]. Pero que la recta razón sea causa parcial del acto virtuoso significa que la voluntad debe querer lo que prescribe la recta razón *justamente* porque la recta razón lo prescribe, y no por alguna otra causa[377]. Esto quiere decir que la recta razón misma es objeto de la voluntad y, por ende, objeto del acto virtuoso. Esto último debe aceptarse, porque si no, ningún acto sería intrínsecamente virtuoso:

Cualquier acto, respecto de cualesquiera objetos—diferentes de la recta razón—, que la voluntad puede producir por medio de la recta razón, puede producirlo sin ella, con la sola aprehensión de aquellos objetos. Esto es claro, porque así como la voluntad puede querer abstenerse por causa de Dios, en un lugar y tiempo determinados, por medio de un acto prescriptivo del intelecto, así mismo puede querer abstenerse por causa de Dios, en un lugar y

---

[374] *Nulla virtus moralis nec actus virtuosus potest esse sine omni prudentia, quia nullus actus est virtuosus nisi sit conformis rectae rationi, quia recta ratio ponitur in definitione virtutis [...] igitur quilibet actus et habitus virtuosus necessario requirit aliquam prudentiam—no puede haber ninguna virtud moral y ningún acto virtuoso sin prudencia, porque un acto es virtuoso solo si es conforme con la recta razón, porque la recta razón se da en la definición de la virtud [...] entonces cualquier acto y hábito virtuoso requiere necesariamente alguna prudencia. Quaest. Variae,* q.7, 362.

[375] *Actum elici conformiter rationi rectae est ipsum elici secundum rectam rationem regulantem et dictantem talem actum esse eliciendum, quod quidem 'dictare' sive 'regulare' non est aliud quam speciali modo illum actum causare—producir un acto conforme a la recta razón es producir el mismo acto según la recta razón regule y prescriba que tal acto debe ser producido, ya que 'prescribir' o 'regular' no es más que un modo especial como de causar aquel acto. Quaest. Variae,* q.8, 418.

[376] *[Actus prudentiae] est causa efficiens necessario requisita ad actum virtuosum, sine qua impossibile est actum esse virtuosum, stante ordinatione divina quae nunc est, quia ad actum virtuosum necessario requiritur activitas actus prudentiae et activitas voluntatis, ita quod illae duae causae sunt causae partiales cum Deo respectu actus virtuosi—[el acto de la prudencia] es una causa eficiente requerida necesariamente para el acto virtuoso, sin la cual es imposible que el acto sea virtuoso, permaneciendo el orden divino que hay ahora, porque para el acto virtuoso se requiere necesariamente la actividad del acto de la prudencia y la actividad de la voluntad, de tal modo que aquellas dos [actividades] son causas parciales, junto con Dios, en relación con el acto virtuoso. Quaest. Variae,* q.7, 363.

[377] *Nullus actus est perfecte virtuosus, nisi voluntas per illum actum velit dictatum a recta ratione propter hoc quod est dictatum a recta ratione, quia si vellet dictatum a ratione, non quia dictatum, sed quia delectabile vel propter aliam causam, iam vellet illud dictatum si solum esset ostensum per apprehensionem sine recta ratione; et per consequens ille actus non esset virtuosus, quia non eliceretur conformiter rationi rectae—un acto solo es perfectamente virtuoso si la voluntad quiere por ese acto lo prescrito por la recta razón porque es prescrito por la recta razón, porque si quiere lo prescrito por la razón, no porque es prescrito, sino porque es gozoso o por alguna otra causa, al punto quiere aquello prescrito solo si es mostrado por la aprehensión sin recta razón; y, en consecuencia, aquel acto no sería virtuoso, porque no se produciría conforme a la recta razón. Quaest. Variae,* q.7, 395.

tiempo determinados, con la sola aprehensión de esta proposición 'hay que querer abstenerse por causa de Dios, en un lugar y tiempo determinados' sin asentimiento alguno respecto de la misma. Dado esto, pregunto si esta volición es intrínsecamente virtuosa o no. Si se responde que sí, se replica que [ese acto] no se produce conforme a la recta razón, que se requiere necesariamente para que un acto sea virtuoso; luego, [esa volición] no es intrínsecamente virtuosa[378].

Para el fin de la presente exposición, no es necesario proseguir la argumentación ockhamiana acerca de que la recta razón no solo es
[200] causa parcial, sino también objeto del acto virtuoso. Ya está bastante claro que la recta razón prescribe qué debe quererse y que la voluntad debe producir su acto en conformidad con ella. Lo que hay que hacer notar en este momento es que la prescripción de la recta razón se da en dos pasos, primero como aprehensión de una proposición determinada y, segundo, como asentimiento a dicha proposición, lo cual basta para mostrar que los actos de la voluntad se articulan sobre los actos intelectivos proposicionales[379], completándose la cadena ordenada que discurre entre la aprehensión, la intelección y la acción:

Digo que la visión sensitiva es causa parcial de la visión intelectiva; pero no es causa parcial del acto de asentimiento sin una visión intermedia, porque la noticia compleja presupone una noticia simple en el mismo sujeto. Así como la voluntad no puede [producir] su acto si no antecede una noticia en el intelecto, sin importar cuántas noticias sensitivas haya en el sentido[380].

---

[378] *Quemcumque actum respectu quorumcumque obiectorum aliorum a recta ratione potest voluntas elicere mediante recta ratione, potest elicere sine ea cum sola apprehensione illorum obiectorum. Hoc patet, quia sicut voluntas potest velle abstinere propter Deum loco et tempore mediante actu dictativo intellectus, ita potest velle abstinere propter Deum loco et tempore cum sola apprehensione istius propositionis 'volendum est abstinere propter Deum loco et tempore' sine omni assensu respectu eiusdem. Hoc supposito tunc quaero: aut ista volitio est virtuosa intrinsece, aut non; si sic, contra: non elicitur conformiter rectae rationi, quod necessario requiritur ad actum intrinsece virtuosum; igitur non est virtuosa intrinsece. Quodl-III,* q.16, 263.

[379] *Actus intelligendi naturaliter et necessario causat volitionem—el acto del entendimiento es causa natural y necesaria de la volición. Quodl-II,* q.2, 116.

[380] *Dici quod visio sensitiva est causa partialis visionis intellectivae; sed non est causa partialis actus assentiendi sine visione media, quia notitia complexa praesupponit notitiam incomplexam in eodem subiecto. Sicut voluntas non potest in actum suum nisi praecedat cognitio in intellectu, quantumcumque sit notitia intuitiva in sensu. Quodl-I,* q.15, 86.

Aunque la exposición, se ha centrado en el acto virtuoso, es claro que cualquier acto de un agente racional debe ir precedido de un acto intelectivo. La voluntad que obra sin recurso alguno a la razón no solo no es virtuosa sino que ni siquiera es racional, como sucede con un demente[381]. Los actos de un agente racional, por el contrario, aunque no necesariamente virtuosos, tienen sentido porque se basan en un acto del entendimiento.

[201] Queda establecido así el marco general teórico dentro del cual se propone considerar la filosofía ockhamiana del lenguaje. A grandes rasgos, pueden identificarse tres módulos en la arquitectura mental ockhamiana, en los cuales, primero, se aprehende una cosa exterior y se produce su concepto; después, los conceptos así formados se vinculan en proposiciones y las proposiciones en argumentos; por último, una acción exterior voluntaria se genera sobre la base de una proposición. Hay que recalcar que esta estructura es un modelo con el cual se busca comprender procesos que, por ir ligados *en el orden de la generación*, no pueden distinguirse siempre en la realidad de un modo tan nítido. De todas formas, hay suficientes testimonios en la obra de Ockham para pensar que el funcionamiento interno de cada modulo es independiente del funcionamiento de los demás, lo que justifica esta interpretación modular de su arquitectura mental. El lenguaje mismo, en particular, es estudiado por el franciscano inglés desde una perspectiva lógica y sin mayores recursos a aspectos epistemológicos o praxeológicos. Para terminar de establecer un marco teórico cognitivista dentro del cual interpretar la filosofía del lenguaje de Ockham, se expone a continuación, con cierto detalle, el proyecto de Fodor. La elección de este autor como interlocutor de Ockham se justifica, sobre todo, por su propuesta y defensa de un lenguaje del

---

[381] *Et si quaeras utrum post generationis virtutis possit elici actus virtuosus sine actu prudentiae: respondeo quod non, quia nullus virtuosus agit nisi scienter agat et ex libertate. Et ideo si aliquando talis actus voluntatis elicitur a tali habitu sine actu prudentiae, non dicetur virtuosus nec est, sed magis elicitur sicut actus appetitus sensitivi habituati, sicut in fatuis patet quod aliquid volunt, quod prius virtuose voluerunt, propter habitum derelictum in voluntate, qui inclinabat ad actus virtuosos quando fuit in bono statu, sed nunc non est actus virtuosus, quia nec est laudabilis nec vituperabilis propter actus suos. Et tota ratio est, quia nescit quid facit, eo quod non habet prudentiam sive rectam rationem—y si preguntas si, después de generada la virtud, puede producirse un acto virtuoso sin un acto de la prudencia, respondo que no, porque nadie virtuoso obra sino sabiendo lo que hace y libremente. Y, por eso, si a veces tal acto de la voluntad se produce por un hábito tal, sin un acto de la prudencia, [ese acto] ni se llama virtuoso ni lo es, sino que se produce, más bien, como un acto del apetito sensible habitual, como es claro en los locos, que quieren algo, que querían antes de modo virtuoso, porque ha quedado un hábito en la voluntad, hábito que inclinaba al acto virtuoso cuando estaba en buen estado, pero ahora no es el acto de alguien virtuoso, ya que por sus actos no es ni laudable ni vituperable. Y la única razón para ello es que no sabe lo que hace, por lo que no tiene prudencia o recta razón. Quaest. Variae,* q.7, 362s.

pensamiento. Pero esta tesis no puede entenderse sin otros aspectos básicos de su proyecto, que, una vez expuesto, brindará enfoques y elementos para medir el rendimiento teórico contemporáneo de la filosofía ockhamiana del lenguaje.

B. EL PROYECTO DE FODOR

El proyecto de Fodor[382] comprende las tres tesis siguientes: los estados mentales cognitivos son intencionales; las propiedades intencionales son informacionales; y los procesos mentales son **[202]** computacionales[383]. La dificultad de su empresa estriba en el modo como estas tres tesis puedan sostenerse a la vez.

§ 30 La intencionalidad

Se dice que los estados mentales cognitivos[384] son intencionales porque son acerca de algo, porque versan sobre algo. La intencionalidad es la marca de los estados cognitivos y es quizá, después de la conciencia, el rasgo más admirable del ámbito de lo mental. En efecto, no es en absoluto evidente por qué algo en el mundo tendría que poseer la admirable propiedad de referirse a otra cosa; a fin de cuentas, la mayoría de los entes del mundo no poseen esta propiedad. Una piedra, un río, un roble, un gato, no son acerca de nada; no puede decirse de ellos que son intencionales. Por supuesto que se dan en ciertas relaciones con el resto de su ambiente, pero estas relaciones no intervienen causalmente en su "modo de comportarse", que está rígidamente determinado por las leyes de la física. Podrá decirse que eso es cierto en el caso de la piedra y el río, mas no en el del roble y el gato, cuyo comportamiento se explica, además, por las leyes de la biología. Pero las leyes de la biología, como las leyes de todas las

---

[382] **[n. 43]** Me baso en la presentación comprehensiva de Fodor 1994a, que iré ampliando, según sea pertinente, con las ideas de otras obras suyas, sobre todo Fodor 1975, 1978, 1987a, 1991, 1994b, 1998.

[383] **[n. 44]** He optado por la traducción más literal *computation/computación* y *computational/computacional* en lugar de *computation/informática* y *computational/de naturaleza informática,* tal como aparece en Fodor 1994tr. Aparte de transmitir con mayor fidelidad la idea del autor, esta traducción evita confusiones innecesarias y fatales entre lo informático y lo informacional.

[384] **[n. 45]** En adelante supondré que todos los estados mentales a los que se haga referencia son cognitivos; cuando ese no sea el caso, lo diré explícitamente.

demás ciencias no fundamentales, son válidas solo *ceteris paribus,* es decir, permaneciendo igual todo lo demás, pues, de no ser así, no podría explicarse cómo deja de cumplirse una ley. Las leyes de la física no son *ceteris paribus* porque justamente en esta ciencia deben especificarse las condiciones de cumplimiento de sus leyes, lo que no ocurre necesariamente en las demás ciencias. Las desviaciones predictivas dentro de una ciencia determinada deben explicarse, entonces, en términos ajenos a
[203] dicha ciencia; por esta razón se habla de ciencias especiales. Desde este punto de vista, el río podría desviar su curso, el árbol derrumbarse en plena etapa de crecimiento, el gato no cazar, y todo ello puede ocurrir por razones que no son geológicas, ni botánicas, ni zoológicas. El caso del gato es particularmente ilustrativo, porque su comportamiento, además de cumplir con las leyes de la física, de la química, de la biología y de la zoología, obedece a otra clase de leyes, que lo constituyen como un sistema intencional. Un gato buscará su presa dentro de un intersticio en el piso, irá a la cocina por su comida, ocupará el sitio más cómodo de la sala, esquivará los perros bravos, y así sucesivamente, todo ello porque es un sistema intencional que busca, espera, desea, teme, y manifiesta otras actitudes parecidas sin las cuales no podríamos ni entender ni explicar su comportamiento.

Los estados mentales son intencionales porque versan acerca de algo, a saber, el contenido de actitudes como buscar, esperar, desear y temer, a partir de las cuales podemos entender y anticipar bastante bien—*ceteris paribus*—el comportamiento de los sistemas intencionales. Las leyes intencionales son imprescindibles para la explicación psicológica y no hay ninguna posibilidad de que algún día lleguemos a prescindir de ellas, por lo que se impone tratar de entender su alcance, su naturaleza y su posible implementación en términos no intencionales. Una psicología de la explicación intencional acusa tres características básicas: su frecuencia de aciertos, su profundidad, y su necesidad.

Ciertamente, nadie sostiene que el recurso de explicar las acciones de los demás mediante su adscripción de creencias y deseos sea infalible, pero se le acerca. El curso normal de los acontecimientos señala que una persona, por limitarnos a estos sistemas intencionales, obra movida por un deseo de alcanzar algo más su creencia de que obrando así alcanzará el objeto de su deseo. Y para afirmar esto de alguien en particular no tenemos que ser muy cercanos a él, ni siquiera conocerlo con anterioridad, y solemos hacerlo en el curso de la vida

diaria, sin condiciones de control de las variables que pudieran afectar nuestra explicación. Esto no quiere decir que todo el juego de creencias y deseos sea consciente, como lo puso de manifiesto Freud, por no hablar del caso de los niños muy pequeños y de los animales superiores.

[204] Las explicaciones de la psicología intencional de creencias y deseos son tanto más sorprendentes cuanto que sus objetos son inobservables, pues yacen muy dentro de las cabezas de las personas. Además, el curso previsto de acción no suele predecirse por la aplicación directa de una regla que instanciaría el caso en cuestión, sino que en su predicción interviene la consideración de muchas variables referidas de ordinario a una regla de carácter más general. Así, por ejemplo, cuando se dice que *x* se casa con *y* solo por su dinero, no se está aplicando una regla por la que todo el mundo se casa, sino que dicha aserción va acompañada de un halo de muchas creencias, implícitas o explícitas, sobre el carácter de los contrayentes, el valor del dinero, el logro de la felicidad, entre otras. El “solo” no indica la aplicación de una regla general sino que condensa numerosas creencias no expresadas y subsumibles, en todo caso, bajo una regla más general.

Hay que decir, por último, que las explicaciones de creencias y deseos de la psicología intencional no son prescindibles en el actual estado de conocimientos, pero que tampoco hay necesidad de prescindir de ellas, incluso si se descubriera el modo de reducirlas a una ciencia de nivel más bajo, como la genética, la química o la física. Esto, por la misma razón por la que las ciencias especiales no se reducen a física, aunque se sepa cómo se implementan al nivel de la teoría física. Una ley biológica puede entenderse en puros términos físicos, pero, aparte de la ingente complejidad de la empresa, estaríamos hurtando con ello la explicación propiamente biológica; en ese caso, ya no habría ningún hecho biológico qué entender. El reduccionismo explicativo, así sea posible en principio, y quizá debería serlo siempre, no tiene por qué entenderse como un desiderátum epistemológico. De todos modos, lo que es válido para la biología no es válido para la psicología de deseos y creencias, pues sus leyes son las únicas que nos permiten entendernos a nosotros mismos como sistemas intencionales.

§ 31 Actitudes proposicionales

Los sistemas intencionales se caracterizan, entonces, porque están dirigidos a algo de un modo determinado. Aquello a lo cual

[205] se dirigen constituye su componente de contenido; el modo como se dirige a su contenido constituye su componente de actitud. Arriba se mencionaron cuatro actitudes distintas, buscar, esperar, desear y temer, dentro de un sinnúmero de actitudes posibles. Las cuatro actitudes mencionadas pueden tener el mismo contenido, por ejemplo, *busco, espero, deseo* o *temo ganarme la lotería;* así como una misma actitud puede tener diversos contenidos: *deseo ganarme la lotería, deseo ir a Europa, deseo adquirir un perro.* Las actitudes en las que se manifiesta la intencionalidad de los estados mentales se llaman *actitudes proposicionales*, pues su contenido lo expresa una proposición, que generalmente se introduce con una cláusula *que*[385]. Antes de determinar con mayor exactitud las actitudes proposicionales, y para poder entender dicha determinación, es importante señalar un par de características suyas particularmente notables: las actitudes proposicionales (1) son evaluables semánticamente y (2) tienen poderes causales.

Las actitudes proposicionales son la clase de "objetos" que pueden ser verdaderos o falsos—como el creer—, que se pueden cumplir o no—como el desear—, que se pueden satisfacer o frustrar—como el esperar—, y así sucesivamente. Estos desarrollos ocurren, en general, por una relación entre el acto mental mismo y el mundo extramental, que es lo que autoriza a decir que se trata de una condición semántica.

En segundo lugar, las actitudes proposicionales pueden entrar en cadenas causales, sea en la línea mundo – mente, sea en la línea mente – mundo, sea en la línea mente – mente. Aunque se trata de algo muy sabido, unos ejemplos pueden precisar la idea. Así, la exposición a la publicidad me puede llevar a *desear que alguien me regale un artículo;* o mi esperanza de que me gane la lotería me puede llevar a hacer la respectiva adquisición; o, en los casos más interesantes, puedo embarcarme en un *tren de pensamientos*, estilo Sherlock Holmes, donde voy pasando de una actitud proposicional a otra, sea cambiando la actitud y manteniendo invariable el contenido,

[206] sea cambiando este y dejando invariable aquella, sea variando ambos componentes. Lo más importante de la inscripción en cadenas causales de las actitudes proposicionales es que la psicología intencional atribuye poderes causales a los mismos objetos susceptibles de evaluación semántica. Así, mi deseo de que alguien me regale un artículo puede ser sensato o puede ser una locura, mi esperanza de ganarme la lotería puede ser vana o puede ser fundada, y el tren de pensamientos me puede llevar a una conclusión verdadera o a una conclusión falsa. Nótese en este último caso que el tren de pensamientos funciona *como* un argumento, es decir, preservando el valor de verdad en el paso de una actitud a otra.

Vistas esas notas generales de las actitudes proposicionales, se las puede determinar con mayor exactitud. Se dice, entonces, que una actitud proposicional es una relación triádica entre un sujeto, el objeto del estado intencional y la proposición que expresa el contenido de la actitud. Esta relación se puede caracterizar con precisión así: para cualquier organismo *O*, y para cualquier actitud *A* hacia la proposición *P*, hay una relación *R* y una representación mental *MR* tales que *MR* significa que *P*, y *O* tiene *A* si y solo si *O* tiene la relación *R* hacia *MR*[386]. O, dicho de otro modo: el objeto de una actitud proposicional es una representación mental cuyo significado es el contenido de la actitud proposicional; un organismo tiene dicha actitud si y solo si hay una relación entre él y la representación mental respectiva. Por ejemplo, sea la proposición expresada en el siguiente enunciado: *va a llover mañana;* sea el organismo en cuestión Juan; sea la actitud respectiva la creencia. Entonces, la actitud proposicional *Juan cree que va a llover mañana* se constituye si y solo si hay una relación (de creencia, evidentemente) entre Juan y la representación mental que significa que va a llover mañana. Esto quiere decir que la vida intencional puede explicarse—vía las actitudes proposicionales—si y solo si hay una representación mental correspondiente al contenido de cada actitud proposicional y que lo significa. El conjunto de los procesos mentales (cognitivos) puede verse así como una
[207] secuencia de representaciones mentales. Entonces, si las representaciones mentales se determinan como oraciones de un lenguaje interno, ello querrá decir que los estados mentales son estructurados por la sintaxis de dicho lenguaje y que los procesos mentales se rigen por sus reglas de transformación. Por ello, tal conjunto de representaciones puede llamarse *lenguaje*

---

[385] **[n. 46]** En inglés, el contenido de la actitud proposicional se introduce con una cláusula *that*, pero en español ese no es siempre el caso.

del pensamiento. Una razón importante para adoptar esta posición teórica es que las representaciones mentales adquieren así propiedades semánticas, en relación con las cuales pueden explicarse las propiedades semánticas de las actitudes proposicionales.

§ 32 Argumentos a favor del lenguaje del pensamiento

Se pueden aducir diversas razones para considerar que las representaciones mentales mismas, y no solo sus objetos proposicionales, están estructuradas lingüísticamente, siendo, de hecho, oraciones de un lenguaje interno. Los tres argumentos siguientes dan por sentado el realismo intencional, es decir, que la explicación psicológica solo es posible si se propone sobre la base de estados intencionales relacionados causalmente.

1. *Un argumento metodológico*

El primer argumento es metodológico, y se expone como el principio P: supóngase una clase de evento c_1 cuyo efecto normal es una clase de evento e_1; supóngase también una clase de evento c_2 cuyo efecto normal es una clase de evento e_2; supóngase, por último, una clase de evento c_3 cuyo efecto normal es un evento complejo e_1 & e_2. Entonces, *ceteris paribus,* es razonable inferir que c_3 es un evento complejo que incluye como elementos constitutivos a c_1 y a c_2[387]. Si este no fuera el caso, habría otro modo de producir eventos de la clase e_1; asunto que, por hipótesis, quedaría sin
[208] explicación legal y solo podría ser el producto de un accidente. El principio P ha de preferirse, entonces, como una teoría que minimiza la ocurrencia de casos accidentales. No sirve replicar que el evento e_1 & e_2 no es un evento complejo sino simple, y que todo evento psicológico es simple, pues es un dato de la psicología empírica que hay comportamientos segmentados, esto es, compuestos de comportamientos más elementales.

[386] Fodor 1987a, 17.
[387] Fodor 1987a, 141.

2. *Los procesos mentales son computacionales*

El segundo argumento tiene que ver con la explicación de los procesos psicológicos. Sucede que los procesos psicológicos—por ejemplo, procesos lingüísticos o perceptivos—pueden explicarse bastante bien en función de objetos estructurados—árboles de análisis o diagramas arbóreos—que muestran cómo se pasa de un estado psicológico a otro mediante el movimiento de unidades estructurales de un árbol a otro, enfatizando que este movimiento no se hace en virtud de los *contenidos* de la unidad estructural sino tan solo de su *forma*, que le permite encajar en el sitio correspondiente del otro árbol. Este tratamiento estructurado de los procesos mentales que permite explicarlos solo con base en su forma es lo que quiere decir que los procesos mentales son computacionales. Ahora bien, esta teoría computacional de la mente solo puede darse si los procesos mentales se implementan en función de los estados mentales subyacentes; así, un proceso mental se constituye como una secuencia de estados mentales, cada uno de los cuales se especifica por su contenido, es decir, se entiende como una representación mental. Resultará, entonces, que la secuencia de estados mentales se conforma según se vaya pasando mecánicamente de un estado a otro mediante la ejecución de operaciones sobre las representaciones mismas. La transición de un estado mental a otro es, por ello, computacional también, lo que quiere decir que los estados mentales se organizan estructuralmente. Si esta es la teoría base de que se dispone para la explicación psicológica, hay que estar dispuesto a asumir el compromiso ontológico que entraña, y admitir que las representaciones mentales se dan como objetos estructurados y que el paso de una a otra se determina por reglas
[209] puramente formales; es decir, que las representaciones mentales constituyen un código interno o lenguaje del pensamiento.

La implementación computacional de los estados mentales difiere así de la propuesta por el materialismo clásico, que era biológica. Los procesos computacionales se definen sobre objetos estructurados sintácticamente y el paso de unos a otros puede organizarse de modo tal que preserven la verdad. Pero este es, después de la conciencia, el hecho más importante acerca de nuestras mentes, a saber, que los procesos mentales tienden a preservar propiedades semánticas como la verdad. Así, si los procesos mentales se implementan computacionalmente

puede explicarse por qué tienden a preservar la verdad. La teoría que propone que los estados mentales se estructuran lingüísticamente es la única propuesta disponible que permite entender esta notable propiedad de los procesos mentales.

3. *Productividad y sistematicidad*

El tercer argumento es el argumento clásico a favor de la complejidad de los estados mentales y se basa en su productividad y sistematicidad. La productividad consiste en la potencialidad de producir indefinidamente pensamientos nuevos a partir de un número finito de elementos. La sistematicidad es la capacidad de producir pensamientos nuevos a partir de uno cualquiera dado. Vale la pena ampliar estos dos conceptos.

La productividad se entiende como la existencia de un conjunto, posiblemente infinito, de estados mentales, cada uno con su objeto intencional y función causal propios. La productividad del pensamiento puede explicarse si se asume que los estados mentales tienen una estructura combinatoria, es decir, que cada estado metal se compone de elementos y que sus propiedades—intencional y causal—dependen de qué elementos entran en su constitución y cómo están vinculados uno con otro. El lenguaje del pensamiento es el modo concreto y paradigmático como se da esta estructura combinatoria del pensamiento, que permite su productividad. Es evidente que la productividad del pensamiento está calcada sobre la productividad de los sistemas lingüísticos, y como en estos la
[210] productividad se explica por el recurso a una semántica combinatoria, es natural proponer el mismo mecanismo explicativo para el sistema del pensamiento.

Esta última anotación permite tratar también la sistematicidad. En los sistemas lingüísticos, la capacidad para producir y entender algunas oraciones se relaciona con la capacidad para producir y entender muchas oraciones adicionales. Así, quien produce o entiende la oración *Juan ama a María*, está en capacidad de producir o entender oraciones relacionadas estructuralmente con aquella, como *María ama a Juan.* Puede verse que el carácter sistemático de una lengua deriva de su carácter productivo; es decir, los mecanismos que permiten explicar este permiten también explicar aquel. Estos mecanismos son aquellos que permiten determinar el significado de una oración a partir de la especificación de su

estructura sintáctica más los significados de sus elementos lexicales. Según esto, las capacidades lingüísticas tienen que ser sistemáticas, pues los mecanismos que permiten determinar el significado de una oración dada son los mismos que permiten determinar el significado de cualquiera otra.

Hay que anotar que la productividad y la sistematicidad difieren como la fuerza bruta y la sutileza del lenguaje. Así, aunque el número de oraciones que pueden producirse en una lengua es en principio infinito, su número será siempre finito, por lo que la productividad del lenguaje no puede aceptarse sino como una condición ideal. La sistematicidad, por el contrario, opera en el uso diario del lenguaje, en el que a una oración determinada puede hacérsele corresponder siempre una constelación de oraciones relacionadas.

Entonces, como las capacidades lingüísticas son sistemáticas en razón de que las oraciones se componen de elementos estructurados, y como las capacidades cognitivas también son sistemáticas, debe deducirse que los pensamientos se componen también de elementos estructurados, que es lo que dice la teoría del lenguaje del pensamiento. Para que el argumento sea completo, hay que mostrar que las capacidades cognitivas son sistemáticas. Pero si se acepta que la función del lenguaje es expresar el pensamiento, entonces las capacidades cognitivas deben ser, al menos, tan sistemáticas como las capacidades lingüísticas. Puede, a su vez, sostenerse que
[211] la función del lenguaje es expresar el pensamiento si se toma en cuenta que entender una oración es captar el pensamiento transmitido por la expresión de la oración. Esto quiere decir que la comprensión sistemática de una oración a partir de otra no sería posible si no hubiese los pensamientos correspondientes a cada una de ellas que, por lo tanto, deben relacionarse uno con otro sistemáticamente.

Para concluir esta parte, hay que hacer varias anotaciones. Primero, que no debe confundirse la sistematicidad de las actitudes con la de sus objetos. La sistematicidad de las actitudes *no* se sigue de la sistematicidad de las proposiciones; esta es necesaria por reglas de construcción, pero su necesidad no explica por qué pueden darse y captarse los pensamientos que toman como objeto aquellas proposiciones. Esto último cae en el campo de la psicología empírica. Segundo, la sistematicidad del pensamiento no puede asociarse a la capacidad de hablar una lengua natural. Ello querría decir que un animal nunca podría pasar

sistemáticamente de un estado de cosas a otro relacionado estructuralmente con el primero. Puede discutirse sobre la productividad de las mentes de los animales, pero su sistematicidad es un asunto estrictamente empírico. En tercer lugar, no se arguye que todo el pensamiento sea sistemático, pues si en él hubiera algo que no es sistemático justamente por esa razón su asistematicidad nos pasaría desapercibida. Pero esto tiene mayor incidencia epistemológica que psicológica, y es irrelevante para los fines actuales, a saber, dejar sentada la posibilidad de un lenguaje del pensamiento.

§ 33 Balance provisional

Hasta el momento se han esclarecido dos de las tesis que componen el proyecto fodoriano. La intencionalidad de los estados mentales se ha explicado proponiendo una teoría representacional de la mente, para la cual es básico comprender las actitudes proposicionales en relación con ciertas representaciones estructuradas lingüísticamente y que constituyen un lenguaje del pensamiento. El carácter computacional de los procesos mentales se explica proponiendo una teoría computacional de la mente, según la cual
[212]—siguiendo a Turing—el pensamiento se entiende como una sucesión de operaciones efectuadas sobre representaciones estructuradas sintácticamente. Aunque las dos teorías son estrictamente independientes, pues podría sostenerse que el pensamiento tiene un carácter computacional negando su intencionalidad, o, al contrario, que los estados mentales son intencionales pero no se implementan computacionalmente, en la presente propuesta la teoría computacional de la mente complementa la teoría representacional del mismo, al identificar las relaciones que constituyen las actitudes proposicionales con relaciones computacionales. Antes de explorar con mayor detalle en qué radican las dificultades de compaginar estas tesis, hay que exponer la tercera parte del proyecto, esto es, que las propiedades intencionales son informacionales.

§ 34 Teoría de la dependencia asimétrica

La tesis sobre el carácter informacional de las propiedades intencionales se inscribe dentro de lo que se ha llamado la naturalización del contenido. La idea es que debe ser posible explicar las propiedades semánticas de los estados mentales con base en propiedades no semánticas de entidades naturales, como individuos, propiedades, etc. El presupuesto ontológico de la propuesta es que solo existen entidades físicas o, al menos, las ciencias básicas solo hablan de entidades físicas. Las ciencias especiales hablan de otras entidades, pero tienen que tener la posibilidad de mostrar cómo estas otras entidades se implementan en función de las entidades físicas. El presupuesto metodológico de la propuesta es que las propiedades semánticas no son básicas. El proyecto de naturalización del contenido busca proveer condiciones naturales, suficientes metafísicamente, para las propiedades semánticas.

Ahora bien, de las diversas propuestas respecto de la naturalización del contenido—teorías causales, históricas, informacionales, teleológicas, del rol conceptual—solo las de tipo informacional parecen tener posibilidades de éxito. Pero es necesario precisar esta formulación, ya que las teorías enunciadas solo son excluyentes entre sí en sus formas más crudas; sin embargo, cuando se las matiza, pueden apoyarse de diversos modos. Así, las teorías informacionales son
[213] causales, pues se supone que la información que un símbolo almacena se ha transmitido mediante relaciones causales, aunque no necesariamente relaciones causales con el objeto significado—se puede aprender de tigres sin estar en contacto con ellos—. Por eso, la información es una categoría más prometedora para la semántica que la mera causalidad. Puede que demasiado prometedora, pues toda teoría semántica que recurra a esta categoría debe poder explicar cómo un símbolo puede ser insensible a la heterogeneidad de sus causas actuales y posibles aunque, por una parte, el significado se reduzca de algún modo a información, y, por otra, la información varíe con la etiología. O, en otras palabras, toda teoría semántica aceptable debe no solo explicar el problema de la robustez del significado, es decir, el hecho de que un significado determinado pueda producirse de muchos modos distintos, sino también proveer un mecanismo para seleccionar las relaciones causales relevantes semánticamente del conjunto de todas las relaciones causales que puede adoptar un símbolo.

Como hay mucha más información que significado, la tarea de una teoría informacional del significado será discriminar entre la información valiosa semánticamente y la que no. La teoría de la dependencia asimétrica propone un modo de lograr esta meta.

En esta teoría, una relación causal constitutiva del significado se denomina *elástica (resilient)*. Para determinar una relación causal elástica, hay que introducir dos nociones previas: la dependencia asimétrica y la clausura (*lock on*).

Sean las dos leyes causales **A**: $P \rightarrow E$ y **B**: $Q \rightarrow E$.

B *depende asimétricamente* de **A** en caso de que

(i) si **A** no se da, **B** tampoco se da; pero

(ii) si **B** no se diera, **A** todavía se daría.

E está *clausurada* en *P* si

(i) **A** se da nomológicamente;

(ii) hay *Q*s (= *P*s) tales que **B** se da;

(iii) para toda $Q \neq P$, tales que **B** se da, **B** depende asimétricamente de **A.**

A es elástica si *E* está clausurada en *P*.

La teoría de la dependencia asimétrica se formula entonces así:

Es metafísicamente necesario que si *E* está clausurada en *P* entonces *E* se refiera a *P*.

[214] La teoría de la dependencia asimétrica quiere explicar el hecho de que estados mentales pueden tener el mismo contenido, difiriendo sus causas, pero sin que haya una confusión en la referencia. Así, por ejemplo, el estado mental VACA puede ser producido tanto por vacas como por caballos (en la oscuridad, por ejemplo), por ilustraciones de vacas, etc. Pues bien, la relación vaca → VACA es elástica, ya que cumple las tres condiciones enunciadas: primero, es una ley que vaca → VACA; segundo, hay objetos (que resultarán ser vacas) que también producen VACA; y tercero, las relaciones de objetos que producen VACA, pero que no son vacas, dependen asimétricamente de la relación vaca → VACA, en el sentido de que un caballo (en la oscuridad) o la ilustración de una vaca no producirían VACA si primero no se diese vaca → VACA, pero esta última relación se seguiría dando aunque ya nunca más se diese que un caballo (en la oscuridad) o la ilustración de una vaca produjesen VACA. Por todo ello, VACA está clausurado en las vacas, lo que explica que justamente se refiera a ellas (y no, por

ejemplo, a un caballo o a una ilustración, aunque estos eventualmente también puedan producir VACA).

La formulación básica de la teoría amerita unos comentarios adicionales. En primer lugar, la ley **A** es una *ley ceteris paribus;* esto es, se cumple siempre y cuando un conjunto de condiciones determinadas no se alteren, a saber, condiciones de normalidad epistémica. En segundo lugar, cuando la teoría se aplica a situaciones contrafácticas, estas no deben entenderse diacrónica sino *sincrónicamente*. En el ejemplo aducido, esto quiere decir que un niño puede tener VACA solo como efecto de su contacto con ilustraciones de vacas, sin haber estado nunca en presencia de alguna de ellas. Puede pensarse que cuando el niño esté ya ante alguno de estos animales, la relación vaca → VACA dependerá diacrónicamente de la relación ilustración → VACA; pero esto es lo que excluye la condición anotada, pues una vez el niño (por las vías que sean) esté en posesión de VACA, la relación vaca → VACA será más elástica que, por ejemplo, la relación ilustración → VACA. En tercer lugar, hay que hacer notar que la determinación de la referencia es *atómica*, en el sentido de ser independiente de cualquier otra relación de dependencia asimétrica por la que el sujeto hubiera adquirido otros contenidos referenciales. Este último aspecto merece una dilucidación complementaria.

[215] El holismo sostiene que el significado de un elemento depende del conjunto de relaciones que mantiene con otros elementos dentro de la totalidad del sistema semántico. Pero si el holismo es verdadero, nadie tendría dos veces el mismo pensamiento y las leyes intencionales nunca se cumplirían más de una vez, lo que equivale a decir que no habría tales leyes. No sorprende, por eso, que tantos partidarios del holismo semántico terminen suprimiendo del todo las leyes intencionales, adoptando actitudes eliminativistas o reduccionistas[388]. Y aunque una semántica holística y una informacional no son lógicamente excluyentes, tampoco son compatibles sin más; pues la semántica informacional es de suyo atomista y no se concilia sin violencia con el holismo. Por eso, que la teoría de la dependencia asimétrica sea atomista es un punto a su favor, y como tal debe asumirse.

---

[388] **[n. 49]** Como Quine, Putnam, Rorty, Churchland, y quizá Wittgenstein, entre otros.

§ 35 Teoría de la implementación- El problema

Con esto se completa la exposición de las tres tesis del programa, es decir, que los estados mentales son intencionales, que las propiedades intencionales son informacionales y que los procesos mentales son computacionales. Corresponde ahora examinar las dificultades de su compaginación.

Ya se vio, por cierto, que la intencionalidad de los estados mentales es compatible con el carácter computacional de los procesos mentales, pero eso fue antes de considerar que las propiedades intencionales son informacionales. Con esta última propuesta, el panorama cambia por completo. Lo que hasta ahora se ha llamado informalmente *compaginación*, recibe en filosofía de la ciencia una caracterización precisa bajo la noción de *implementación*. Para comprender el concepto de implementación, conviene distinguir dos niveles distintos en los que se dan las leyes. En el nivel superior, o nivel *n*, se hallan las leyes que van a ser implementadas, por
[216] ejemplo, $F \rightarrow G$. En el nivel inferior, o nivel *n-1*, se encuentran los mecanismos que van a implementar las leyes del nivel *n*, por ejemplo, $M_F \rightarrow M_G$. Es claro que $M_F \rightarrow M_G$ es una implementación de $F \rightarrow G$ solo si F es una condición suficiente para M_F y M_G es una condición suficiente para G. Una explicación de esta clase se llama *teoría de las propiedades*[389]. Ahora puede enunciarse el problema con precisión: no parece que la relación entre las leyes intencionales y los procesos computacionales que las implementarían se ajuste a una teoría de las propiedades.

La dificultad radica en que la implementación de las leyes intencionales por mecanismos computacionales es de gran fuerza explicativa, como ya se mostró; pero si las propiedades intencionales han de ser informacionales y externas no se ve cómo podría haber condiciones computacionales que fueran suficientes para su determinación. Es decir, por un lado puede tenerse un mecanismo que transforme un símbolo mental en otro recurriendo solo a

---

[389] **[n. 50]** A decir verdad, una teoría de las propiedades puede darse como *reduccionismo* o como *realización múltiple*. Hay reducción cuando una propiedad F del nivel *n* es identificable con una propiedad M_F del nivel *n-1*. Hay realización múltiple cuando en el nivel *n-1* hay una disyunción de propiedades tales que *(i)* la determinación de F es condición suficiente para la determinación de la disyunción, pero no para la determinación de cualquiera de los disyuntos, y *(ii)* la determinación de cualquiera de los disyuntos es

sus propiedades sintácticas; pero, por otro lado, este proceso no puede explicar las relaciones causales que se dan entre los símbolos mentales y el mundo. Si ha de aceptarse que las propiedades intencionales son informacionales, ello quiere decir que algunas, al menos, de dichas propiedades son extrínsecas a la mente misma; sin embargo, el carácter computacional de las representaciones mentales viene determinado completamente por sus propiedades intrínsecas, físicas, por así decirlo. Luego, no se comprende cómo propiedades extrínsecas de los pensamientos puedan sobrevenir en propiedades intrínsecas de los mismos; lo que equivale a decir que no se comprende cómo pueda haber condiciones suficientes computacionales
[217] para la determinación de un estado intencional o, lo que es lo mismo, cómo pueda ser computacional la implementación de las leyes intencionales. En suma, lo que se pide es que las relaciones internas garanticen las relaciones externas; si ello no es posible, las relaciones computacionales no garantizarán las relaciones intencionales.

§ 36 Propuesta de solución

Como punto de partida para resolver este dilema, hay que hacer una observación acerca de cómo se ha considerado hasta ahora la teoría de las propiedades. Se ha supuesto, en efecto, que la teoría de las propiedades es una teoría de la identidad de la propiedad; es decir, que las propiedades implementadoras *son* las propiedades implementadas. Pero si esto se acepta, *ipso facto* queda claro por qué unas y otras se dan conjuntamente y no hay nada más que explicar. Entender una teoría de las propiedades como una teoría de la identidad de las propiedades no es un fin en sí mismo sino una forma de garantizar que las dos, propiedades implementadoras y propiedades implementadas, se den conjuntamente de modo confiable. Ahora queda clara la estrategia a seguir: hay que renunciar a comprender la teoría de las propiedades como una teoría de la identidad, y descubrir algún otro mecanismo que asegure de modo *confiable y explicable* la presencia conjunta del implementador y del implementado.

La primera condición que este mecanismo debe cumplir es explicar la correlación *actual* del implementador y del implementado, por lo que no servirá el expediente de recurrir a

---

condición suficiente para la determinación de *F*. La argumentación que sigue no depende, sin embargo, de esta distinción.

explicaciones históricas o evolucionistas que, como máximo, pueden aclarar por qué hay abundancia de organismos cuyos procedimientos de implementación funcionan y escasez de los demás, sin decir realmente *cómo* funcionan.

Si se piensa en un mecanismo que implemente computacionalmente leyes intencionales informacionales, hay dos formas como este puede fallar. Si logra mostrarse que estos fallos no son sistemáticos y, por ende, tampoco abundantes, se habrá recorrido un buen trecho del camino para determinar tal mecanismo, pues, a pesar de los fallos, seguirá vinculando de modo confiable el nivel intencional con el nivel computacional.

[218] Pues bien, un mecanismo de implementación puede fallar tanto en el sentido muchos a uno, como en el sentido uno a muchos. En el sentido muchos a uno, habrá muchos contenidos en el nivel *n* que corresponden a un mismo estado computacional en el nivel *n-1;* en el sentido uno a muchos, habrá muchos estados computacionales en el nivel *n-1* que implementan un solo contenido en el nivel *n.* Por comodidad, el primer caso se llamará el caso de los Gemelos y el segundo, el caso de Frege. Los dos ejemplos son muy conocidos. El caso de los Gemelos se debe a Putnam, y consiste en idear una Tierra gemela hasta el último detalle, salvo que lo que en la Tierra es H_2O en la Tierra gemela es una sustancia distinta XYZ, indistinguible en todas sus propiedades físicas del H_2O. Como en la Tierra gemela no hay agua, mi gemelo no puede pensar en el agua ni, correspondientemente, sus expresiones de 'agua' referir a ella. Al pensar AGUA, yo y mi gemelo estaríamos en el mismo estado mental computacional que, sin embargo, referiría a cosas distintas. El caso de Frege es el inverso. Un hombre cree que el astro *Phosphorus* no es el astro *Hesperus*, pues el uno se ve solo al amanecer y el otro solo al atardecer, cuando en realidad se trata del mismo cuerpo astronómico, el planeta Venus. Entonces, diferentes estados mentales computacionales refieren, sin embargo, a la misma cosa.

Estos dos casos sugieren que no puede haber implementaciones computacionales de leyes intencionales informacionales. Al no poder contemplar las generalizaciones por las cuales mi psicología intencional es la misma que la de mi gemelo, el caso de los Gemelos indica que el vocabulario de una teoría informacional del contenido es demasiado abstracto para los fines de la explicación psicológica. Como en el caso de Frege el contenido se implementa por mecanismos computacionales distintos, no podrá insistirse en que, por tratarse

del mismo referente, en las dos situaciones se da la misma creencia, pues en cada situación el sujeto se comporta de modo diferente; la consecuencia de querer sostener que se trata de la misma creencia será un fracaso predictivo. El caso de los Gemelos muestra que la identidad de la implementación no es condición suficiente para la identidad del contenido intencional; el caso de Frege muestra que la identidad del contenido intencional no es condición suficiente para la identidad de la implementación.

[219] Ya se habrá notado que los ejemplos que hacen problemática la relación entre leyes intencionales e implementaciones computacionales son los mismos que hacen problemática la relación entre la referencia y el sentido. Se suele aceptar en semántica que el caso de los Gemelos muestra que el sentido no determina la referencia y que el caso de Frege muestra que la referencia no determina el sentido. Sería sorprendente que esta isomorfía estructural entre los problemas de determinación de la psicología filosófica y de la semántica resultase ser un mero accidente.

Vistos los dos modos como el mecanismo de implementación puede fallar, hay que examinar si estos fallos son sistemáticos y abundantes o si, por el contrario, son accidentales y escasos, lo que haría que el mecanismo siguiese siendo confiable y proveyendo la explicación requerida.

Por todo lo que sabemos, es plausible creer que el mundo está organizado de tal manera que impide que los casos de los Gemelos y de Frege proliferen. Así, la implementación computacional de los contenidos intencionales se presenta como un rasgo general, aunque contingente, del modo como está constituida la realidad; dicha implementación se presenta, en cierto sentido, como una armonía cuyo mecanismo hay que entrar a desentrañar.

§ 37 El caso de los Gemelos

Para empezar, considérese el caso de los Gemelos. Es bien sabido que se trata de un experimento mental ideado por Putnam[390]; pero de que se trate de un experimento mental no puede deducirse que sea nomológicamente imposible, aunque por todo lo que sabemos es altamente improbable. Su implausibilidad puede argumentarse así:

1. Si voy a tener un gemelo respecto de mi concepto C, debe haber dos clases naturales distintas, K1 y K2, cuyas instancias yo no distinguiría normalmente cuando aplico C. (Esta premisa vale por definición.)

[220]

2. No puede suceder que normalmente yo no distinga K1 y K2 no solo entre sí, sino también de las clases de todas las demás cosas; si tal no fuera el caso, C no sería un concepto de clase. (Es decir, que no pueda distinguir K1 y K2 no puede querer decir que no pueda distinguir K1 de las demás clases de cosas, y así mismo K2; porque si no las pudiera distinguir de las demás clases de cosas, C no sería el concepto de una clase natural sino de algo arbitrario por completo, como LAS COSAS QUE VI EL MARTES PASADO.)

3. No puede ser una ley que las clases que normalmente no distingo cuando aplico C sean normalmente indistinguibles respecto de sus propiedades causales, pues, si lo fueran, constituirían una clase funcional de nivel superior, y C sería el concepto de esta clase. (Es decir, la indistinguibilidad desde el punto de vista causal de K1 y K2 no puede ser nomológica sino solo fáctica; si su indistinguibilidad fuese nomológica, ellas mismas sería instancias de una clase superior a la que correspondería mi concepto C.)

4. Ni siquiera puede ser una ley que K1 y K2 sean normalmente indistinguibles en sus efectos sobre mí, pues, si lo fueran, habría una clase funcional respecto del sujeto tal que K1 y K2 serían instancias de ella.

De estos cuatro puntos argumentativos se sigue que mi confusión respecto de K1 y K2 es accidental; que la psicología intencional informacional no sea capaz de dar cuenta de estos accidentes es un punto a su favor, porque a una ciencia no se le pide que capte las generalizaciones accidentales sino, más bien, que las ignore. Si no fuese accidental sino necesario, es decir, si hubiese una ley que le impidiese a una criatura distinguir Xs de Ys, esa criatura no podría tener un concepto que aplicara a los Xs pero no a los Ys. Queda mostrado que el caso de los Gemelos no puede ser sistemático y que, por tanto, no desvirtúa el mecanismo de implementación propuesto.

Aunque el caso de los Gemelos es accidental y muy poco probable, hay otro caso, que ocurre con frecuencia, en el que a una diversidad de contenidos puede corresponder el mismo

---

[390] Putnam 1975b.

mecanismo de implementación. Yo no puedo distinguir los olmos de las hayas, pero sé hay expertos que pueden hacerlo; entonces, OLMO y HAYA son para mí conceptos *deferenciales*. Cuando un sujeto tiene un concepto deferencial, se halla en un estado computacional que es **[221]** indistinguible funcionalmente del estado en que se encuentra cuando tiene el concepto deferencial asociado al primero. En este caso, el estado computacional cuando se tiene OLMO no difiere funcionalmente del estado computacional cuando se tiene HAYA. Este caso parece, a primera vista, embarazoso para la semántica, pero es por el modo como se ha planteado. No es cierto que, en el caso de los conceptos deferenciales, el sujeto no pueda distinguir el referente de uno del referente del otro; *sí puede*, con ayuda de un instrumento o de una persona que le indique lo que él no sabe, esto es, con ayuda de un experto. Esto no altera lo más mínimo la semántica informacional, para la cual los pensamientos tienen el contenido que tienen gracias a que hay mecanismos que los correlacionan confiablemente con sus referentes apropiados. La consideración de los conceptos deferenciales no es, entonces, importante para la semántica, aunque sí para la epistemología. Cuando yo tengo o quiero distinguir los referentes de conceptos deferenciales mediante el recurso a un experto, mi correlación mente – mundo asume en ese caso la de él. Un asunto distinto es que la gran mayoría de las veces no me interesa tomarme la molestia de acudir a un experto para distinguir los referentes de mis conceptos deferenciales. Puede decirse que, en estos casos, los dos conceptos son idénticos en su implementación informática y en sus consecuencias sobre mi comportamiento, no, sin embargo, porque sea el mismo concepto individual, sino porque epistemológica y conductualmente no necesito que mi pensamiento sea estrictamente verdadero. Cuando sí requiero distinguir los conceptos deferenciales por razones epistemológicas o de comportamiento, recurro a un experto.

El caso de los conceptos deferenciales es útil para discriminar entre la semántica y la epistemología. La semántica informacional versa más que todo sobre contrafácticos: no interesa tanto lo que distingo sino lo que podría distinguir si me ocupara de ello. La epistemología, por el contrario, versa sobre cómo asegurar que una u otra de mis creencias es verdadera y si la seguridad que con ello puedo obtener amerita el costo que invierta para saberlo.

El examen de los casos de los Gemelos y de los conceptos deferenciales ha mostrado que un estado computacional implementa normalmente un estado intencional y que cuando ello no ocurre es por una causa accidental. Para que la semántica **[222]** informacional realmente tuviese problemas al nivel de la implementación computacional de estados intencionales, habría que mostrar que es nomológicamente posible que haya un sujeto para el cual es nomológicamente imposible distinguir entre *a*s y *b*s, pero respecto del cual se requiera una semántica informacional para poder decir que tiene el concepto A, pero no tiene el concepto B. En otras palabras, habría que mostrar que hay un sujeto que por principio no puede distinguir cosas distintas, pero cuyos conceptos no pueden discriminarse sino informacionalmente. Pero hasta ahora nadie ha aducido un ejemplo de un caso así.

§ 38 El caso de Frege

Para abordar los problemas planteados por el caso de Frege, hay que empezar por señalar que lo difícil no es que haya casos de Frege concebibles; los hay y muchos. El punto es si, aceptado que las leyes intencionales son informacionales, los casos de Frege reales serían lo bastante numerosos y sistemáticos como para refutarlas. Conviene recordar, también, que la psicología intencional es una ciencia especial, es decir, no fundamental, por lo que sus leyes valen *ceteris paribus.* Como las leyes *ceteris paribus* admiten excepciones, siempre que no sean sistemáticas, el asunto a examinar será es si los casos de Frege que puedan darse deben ser considerados como consecuencias de fallos en la satisfacción de cláusulas *ceteris paribus.*

Cualquier psicología intencional seria debe aceptar que el comportamiento de una criatura está determinado en gran parte por la interacción causal de sus creencias y sus valoraciones; así, cualquier psicología intencional debe conceder que en contextos de creencia/deseo los idénticos normalmente son intersustituibles por aquellas creencias y deseos por los que uno actúa. Si esto no se admite, no habrá ningún vínculo que conecte la racionalidad de una acción con su probabilidad de éxito. Ahora bien, el comportamiento de los agentes intencionales suele ser bastante exitoso y, a menos que se admita este hecho como puramente accidental, deberá aceptarse que, en situaciones típicas en las que a = b, si el agente

valora en términos muy parecidos los deseos Fa y Fb es porque cree que a = b y porque hace las inferencias correspondientes. Esto puede

[223] generalizarse diciendo que los agentes normalmente están en equilibrio epistémico respecto de lo hechos por los cuales actúan; es decir, que tener toda la información pertinente, toda la información que Dios tiene, normalmente no haría que un agente obrase de otro modo a como lo hace. Puede llamarse a este enunciado Principio de Equilibrio Informacional (PEI), y que los casos de Frege no pueden proliferar se halla entre sus consecuencias inmediatas, como se mostrará enseguida.

Primero, sin embargo, hay que probar que toda psicología intencional debe comprometerse con el PEI, lo cual se sigue de dos constataciones triviales:

T1. Un agente no puede escoger A, en lugar de B, si no cree que preferiría A a B si conociese todos los hechos.

T2. El éxito de una acción es accidental a menos que las creencias por las que el agente actúa sean verdaderas.

De T1 y T2, más la constatación de que una psicología intencional no puede considerar que el éxito normal de las acciones racionales sea accidental, se sigue que ninguna psicología intencional puede dejar de aceptar el PEI, pues si es verdadera la creencia del agente de que preferiría A a B si conociese todos los hechos, entonces el tener todos los hechos no cambiaría su preferencia de A sobre B.

Pero si toda psicología intencional debe aceptar el PEI, se sigue que cualquier psicología intencional debe tratar los casos de Frege como aberraciones, pues estos casos indican, justamente, que el agente probablemente habría obrado de otro modo si hubiese conocido todos los hechos; es decir, en los casos de Frege el agente se encuentra en una situación anormal respecto de los hechos, pues no se halla en equilibrio epistémico frente a ellos.

Un caso particular de caso de Frege es el caso de Edipo, cuyo examen servirá para terminar de precisar algunas ideas al respecto. Como es bien sabido, Edipo (E) quería casarse con Yocasta (Y), pero no con su madre (M). Sin embargo, Y = M, por lo que requiere explicación el que E quisiera casarse con Y, pero no con M. En relación con el caso de Edipo hay que hacer una primera advertencia, pasada generalmente por alto: hay una generalización y

es que la gente no desea casarse con su madre; Edipo se casó con su madre, luego se trata de una excepción a la generalización. Nótese lo equivocado del procedimiento explicativo tradicional, que era generalizar a

[224] Edipo; es decir, proponer interpretaciones que hiciesen racional su conducta de casarse tanto con Yocasta como con su madre. La generalización de que la gente no se casa con su madre es *ceteris paribus,* y se requirió todo el genio de Sófocles y la cultura griega para producir un caso donde todas las demás condiciones no eran iguales.

Sin duda, E obró movido por sus creencias y deseos, de donde no se sigue que obró movido por los contenidos de sus creencias y deseos. E tenía dos deseos distintos, casarse con Y y no casarse con M, pero que sus deseos sean distintos no quiere decir que sus contenidos tengan que serlo. Para entender por qué esto puede ser así, hay que recordar que una actitud proposicional es una relación de tres lugares: un sujeto, una proposición y un modo de presentación. El deseo de E de casarse con Y tiene como contenido la proposición que puede describirse tanto como *que E se casa con Y,* o como *que E se casa con M.* Pero, entonces, aunque el deseo de casarse con Y tenga el mismo contenido que el deseo de casarse con M, no se sigue que sean el mismo deseo; de hecho no lo son, difieren en sus modos de presentación. Los modos de presentación de una actitud proposicional son oraciones del lenguaje del pensamiento, individualizadas tanto por su contenido proposicional, como por su sintaxis. Queda claro que dos deseos que tienen el mismo contenido no son idénticos si difieren en su modo de presentación.

Se ha mostrado así que los casos de Frege pueden darse, pero no sistemáticamente sino como meros accidentes. Si su presencia fuera nomológica, no podría explicarse el éxito de la acción racional. Pero uno de los supuestos más fuertes de la psicología intencional es que los agentes normalmente alcanzan el éxito porque consideran que sus creencias son verdaderas y porque suponen que conocen todos los hechos relevantes para actuar. Cuando las dos últimas condiciones no se cumplen, se abre el espacio para la acción casual y, si el agente tiene mala suerte, la acción terminará constituyendo un caso de Frege.

§ 39 Teoría de la implementación- Conclusión

Con esto se completa el examen de los casos de los Gemelos y de Frege, siendo la conclusión central que estas situaciones no

[225] pueden darse de modo numeroso o sistemático. Esto, sin duda, forma parte del mecanismo que permite que las leyes intencionales informacionales se implementen en estados computacionales, de modo confiable y explicable. Este mecanismo implementador es contingente y depende de circunstancias muy generales acerca del mundo y de su constitución, algunas de las cuales se han puesto de presente, pero su completa elucidación debe aguardar todavía al futuro.

§ 40 Conceptos

Como una teoría representacional de la mente no puede prescindir de una teoría de los conceptos, ya que estos constituyen la propia materia prima sobre la que aquella trabaja, las tres tesis anteriores deben completarse con una tesis adicional sobre los conceptos[391].

Para empezar, hay que decir algo sobre la individualización de los conceptos. Como sucede que los casos de Frege y de los Gemelos no son sistemáticos, ocurre que de ordinario un concepto se especifica tanto por su contenido (referencia), como por su modo de presentación (sentido). Sin embargo, este *sentido* debe entenderse de modo diferente a como lo entiende Frege, so pena de no poder

[226] individualizar los conceptos. Frege, en efecto, determinó el sentido como un objeto abstracto, esto es, un objeto que no es mental, como un recurso para explicar el carácter público del significado. Frege pensó que si el sentido era algo particular a cada mente, no

---

[391] **[n. 52]** Este apartado se basa en Fodor 1998. En esta obra, por cierto, Fodor presenta las tesis principales de su sistema, que coinciden con las ya enunciadas, aunque la teoría representacional de la mente la presenta como una tesis independiente. Con el fin de hacer clara la continuidad y solidez de su proyecto, cito las tesis tal como se hallan en esta obra:
First Thesis: *Psychological explanation is typically nomic and is intentional through and through.* (7)
Second Thesis: *'Mental representations' are the primitive bearers of intentional content.* (7)
Third Thesis: *Thinking is computation.* (9)
Fourth Thesis: *Meaning is information (more or less).* (12)

habría modo de que dos mentes pensaran lo mismo[392]. Frege vio, correctamente, que la referencia no puede individualizar el concepto, porque muchos conceptos diferentes pueden tener la misma referencia, por lo que recurre al modo de presentación del concepto como su mecanismo de individualización. Pero si el modo de presentación no es mental, no se ve qué mas tenga que ser un modo de presentación para que necesariamente pueda individualizar el concepto. Es evidente que lo que se le interpone a Frege en el camino de ser un fregeano completo es su resistencia a admitir que los modos de presentación son mentales. Ahora bien, de admitirse esto último, se entiende de inmediato que los modos de presentación pueden individualizar los conceptos justamente porque son objetos mentales, mientras que como los referentes son externos, esto es, no son mentales, no pueden cumplir la misma función. La posición de Frege es comprensible, pero excesiva, pues podría muy bien haber admitido que los modos de presentación son objetos mentales, como instancias de tipos, y estos, a su vez, corresponderían a los modos de presentación que, como objetos abstractos, él mismo proponía.

Hay cinco condiciones que una teoría aceptable de los conceptos debe cumplir. Ellas son:

1. Los conceptos son objetos mentales particulares; específicamente, satisfacen cualquier condición ontológica que tengan que cumplir cosas que funcionen como causas o efectos mentales.
2. Los conceptos son categorías y se emplean rutinariamente como tales.
3. Composicionalidad: los conceptos son los elementos constitutivos de los pensamientos y, en un número indefinido de casos,
[227] son elementos constitutivos también de otros conceptos. Los contenidos de las representaciones mentales provienen de los contenidos de sus elementos constitutivos.
4. Muchos conceptos son aprendidos.
5. Los conceptos son *públicos;* son la clase de cosas que muchas personas pueden compartir y comparten de hecho.

Es conveniente comentar estas condiciones, así sea de un modo rápido.

Fifth Thesis: *Whatever distinguishes coextensive concepts is* ipso facto *'in the head'*. This means, something like that it's available to be a proximal cause (/effect) of mental processes. (15).

[392] *Por eso se diferencia la representación esencialmente del sentido de un signo, el cual puede ser propiedad común de muchos y que, por tanto, no es parte o modo de la mente individual.* Frege 1892tr, 56.

La primera condición quiere decir que como objetos mentales particulares, los conceptos cumplen las condiciones de efectividad causal establecidas por una teoría representacional de la mente; en esto no se diferencian de otros objetos mentales.

Al ser los conceptos categorías—segunda condición—, se aplican a cosas en el mundo; es decir, las cosas del mundo se subsumen bajo ellos. La aplicación que un concepto recibe es, entonces, evaluable semánticamente, en el sentido de que puede ser verdadera/falsa, correcta/incorrecta, satisfecha/no satisfecha. Si, por ejemplo, Brunello cae bajo el concepto de *asno*, la proposición *Brunello es un asno* será verdadera, Brunello pertenece a la extensión de *asno*, *ser asno* es verdadero de Brunello, etc.

Respecto de la tercera tesis, hay que aclarar que el término 'pensamientos' se usa aquí para todas las representaciones mentales que expresan las proposiciones que son objetos de las actitudes proposicionales. Entonces, la creencia de que lloverá y la esperanza de que lloverá comparten tanto un pensamiento como una proposición expresada por dicho pensamiento. Los conceptos, como elementos constitutivos de los pensamientos y de otros conceptos, ayudan a explicar por qué las actitudes proposicionales son productivas y sistemáticas.

La cuarta condición implica que, junto con los conceptos que son aprendidos, hay otros que no lo son; presumiblemente esta distinción coincide con la distinción entre ser un concepto derivado (o compuesto) y ser un concepto primitivo. Aunque el punto es difícil, una teoría plausible de los conceptos no puede dejar de considerarlo.

La quinta condición debe entenderse en el contexto de la relación tipo/instancia (*type/token*). Que dos personas tengan el mismo concepto no es más que el que esas dos personas tengan
[228] instancias del mismo tipo de concepto. Luego, las condiciones para hacer corresponder la instancia de un concepto a un tipo determinado no pueden ser tan estrictas que cada instancia se asigne a un tipo diferente. Cualquier teoría aceptable de los conceptos debe admitir que personas muy diferentes comparten muchos conceptos; otra posición sería el colapso de la psicología intencional.

La aplicación de estas condiciones a la construcción de una teoría de los conceptos, dentro del marco, naturalmente, de una teoría representacional de la mente, conducirá a sostener un atomismo conceptual informacional, contra todas las teorías holistas o no

mentalistas del contenido conceptual. El desarrollo detallado de este proyecto desborda, sin embargo, los límites de esta presentación.

C. LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE INTERPRETADA

§ 41 Filosofía del lenguaje y filosofía de la mente

El lenguaje ockhamiano se da en dos niveles fundamentales, el interior y el exterior. En el nivel exterior, el lenguaje se presenta como lengua hablada y como lengua escrita; en el nivel interior, como lenguaje mental compuesto de actos de entender, esto es, es el pensamiento mismo. El estudio filosófico del lenguaje exterior corresponde a lo que hoy se llama *filosofía del lenguaje;* el estudio filosófico del lenguaje interior corresponde, por el contrario, a lo que hoy se llama *filosofía de la mente.* La filosofía del lenguaje ockhamiana comprende, entonces, dos grandes ramas, según sea el lenguaje exterior o el lenguaje interior el objeto de estudio. Esta doble nominación puede producir alguna confusión, pero se trata, en todo caso, de una confusión superable con facilidad, y de una confusión que se genera por la pretensión misma de hacer una lectura contemporánea de sus ideas. Puede preguntarse, con algo de razón, por qué no llamar desde el principio *filosofía de la mente* al estudio del lenguaje interior y *filosofía del lenguaje*, al del lenguaje exterior. Sin que esta opción sea imposible, en ella se pierden las notas importantes de que la mente tiene de suyo un carácter lingüístico y que el lenguaje opera como instrumento común de investigación tanto para el pensamiento como para las lenguas
[229] particulares[393]. Por eso, he optado por hablar de un modo no cualificado de *la filosofía ockhamiana del lenguaje*, en el entendido de que en Ockham el lenguaje atraviesa tanto el pensamiento como el habla y que, cuando sea oportuno, a cada uno de estos campos de acción del lenguaje se le hará corresponder una disciplina contemporánea, sea la filosofía de la mente, sea la filosofía del lenguaje *sensu stricto.*

---

[393] **[n. 54]** Michon distingue una filosofía de la mente y una filosofía del lenguaje, atribuyendo a la primera el estudio del signo, del conocimiento y del lenguaje mental, y, a la segunda, la teoría de la suposición. Pero esta división no deja de ser igualmente inconveniente, como si la suposición no fuese propiedad de los signos mentales mismos, y como si los signos convencionales de las lenguas particulares no tuviesen cabida en una teoría general del signo. Cf. Michon 1994, 521-524.

La última afirmación requiere de una precisión adicional. Si bien yo propongo la utilidad metodológica de distinguir, en principio, la filosofía ockhamiana del lenguaje, según su objeto, como una filosofía del lenguaje y como una filosofía de la mente, ello no quiere decir que esta separación deba entenderse en sentido estricto. En efecto, la propia distinción entre estas dos disciplinas no es del todo nítida, encontrándose temas, sobre todo de índole semántica, que son tratados tanto por una filosofía del lenguaje como por una filosofía de la mente. Pero, siendo la semántica una de las principales preocupaciones ockhamianas, es de esperar que, en muchos casos, no se pueda ni importe adscribir una reflexión particular a un ámbito más que al otro. Por eso, el enfoque que aquí se seguirá estará más centrado en los problemas que en la distinción disciplinar, que se propone solo como un trasfondo que permita distinguir, llegado el caso, los problemas concernientes al pensamiento de los problemas concernientes a las lenguas.

§ 42 Las tesis de Fodor

El proyecto de establecer una interpretación de la filosofía ockhamiana del lenguaje toma en orden los problemas y las categorías del proyecto fodoriano. Esto con el fin de hacer una lectura

[230] sistemática de los diversos aspectos del pensamiento ockhamiano, sistematicidad que viene dada por las tesis fodorianas. Las tres tesis del proyecto de Fodor deben tomarse dentro del ockhamismo de modo diferenciado. Las primeras dos tesis, es decir, que los estados mentales son intencionales y que las propiedades intencionales son informacionales, podrán argumentarse de un modo bastante directo. Puede pensarse que la tercera tesis, es decir, que los procesos mentales son computacionales, es la más distante del carácter de la filosofía medieval en general, por lo que su asimilación interpretativa requiere una justificación adicional.

En relación con esto último, hay que hacer un par de anotaciones. En primer lugar, la teoría de la computación no es nada distinto del manejo de símbolos efectuado de tal modo que preserva la verdad. En este sentido, la computación encuentra su fundamento natural en una teoría de la argumentación lógica y así no es anacrónico hablar de computación en la Edad

Media[394]. Un asunto distinto es si los procesos mentales pueden considerarse desde una perspectiva computacional; es decir, si pueden entenderse como una secuencia de manipulación de símbolos y no como el resultado propio de la aplicación de potencias intelectivas cuyo funcionamiento, por lo demás, nunca se esclarece del todo. Aunque los textos de Ockham permiten avanzar algo en esta dirección, aquí se seguirá una estrategia indirecta para mostrar la *viabilidad en principio* de esta tesis dentro del ockhamismo. La estrategia indirecta se basa en la constatación que hace Fodor del paralelismo entre el problema psicológico
[231] de la implementación computacional de leyes intencionales y el problema semántico de la relación entre el sentido y la referencia. Como la cuestión semántica es tratable dentro del ockhamismo, puede examinarse si la relación entre el sentido y la referencia evita la proliferación sistemática de casos de Frege y de los Gemelos; de ser así, se habrá mostrado que la implementación aludida es posible, aunque no se la haya mostrado de forma explícita.

§ 43 La intencionalidad

La intencionalidad de los estados mentales es una tesis que está suficientemente atestiguada en los escritos ockhamianos[395]. Si

---

[394] **[n. 55]** Los casos históricos de Lulio y de Leibniz muestran que ya mucho antes de Turing ciertas mentes estimaban viable un programa de producción de conocimiento mediante la combinación de símbolos. Turing fue más allá al darle una formulación matemática precisa a este programa que contó inesperadamente con el apoyo de los avances técnicos para poder realizarse en la figura de la computadora. Pero debe quedar claro que lo esencial de la computación no es su implementación técnica—que es su condición de realización práctica—sino la idea de la manipulación mecánica de símbolos, que es la razón por la que una máquina la puede llevar a cabo. Pero una computación se puede realizar igualmente bien, aunque en periodos de tiempo muy, muy largos, usando símbolos impresos en cartas de naipe, por ejemplo, que se trasladan de un lugar a otro.

[395] **[n. 56]** Esto no debe sorprender, pues el tema de la intencionalidad es uno de los pocos puentes rastreables históricamente en que la Escolástica ha influido en el cognitivismo contemporáneo vía la obra de Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874). Para Brentano, que busca establecer la psicología como la ciencia filosófica básica, los fenómenos físicos se distinguen de los psicológicos porque estos son intencionales, mientras que aquellos, no. La intencionalidad de los fenómenos psicológicos consiste en estar dirigidos a un objeto, en mantener una relación con un contenido. Al fenómeno psicológico le perteneces, así, *la inexistencia intencional de un objeto* o, como también dice, *la objetividad inmanente*. Y es en este aspecto central de su teoría que Brentano recibe de lleno el influjo de la Escolástica:

> *Brentano rezipiert hier voll und ganz die scholastische Tradition, die vom "objektiven" Sein des erkannten Gegenstandes spricht. Auch seine definition des psychischen Phänomens, nach der dieses "einen Gegenstand intentional in sich enthält", erinnert an die scotistischen Diskussionen um die Weisen des "Enthaltenseins" in etwas.* Kobusch 1987, 273.

[232] tanto los conceptos como las proposiciones son actos de entender, mal podría haber un acto de entender en el que no se entendiese nada[396]; luego, los estados mentales cognitivos tienen un contenido. La intencionalidad de un estado mental no se determina, sin embargo, por el mero contenido sino por la actitud del sujeto ante él. La intencionalidad corresponde a los actos de asentimiento a una proposición y no a los solos actos de aprehensión de la proposición o de los elementos a partir de los cuales se forma[397]. El asentimiento a una proposición supone su aprehensión, pero el asentimiento puede ser de dos clases:

El acto de asentimiento es doble: el primero es aquel por el que asiento que algo es o no es; tal como asiento que Dios es, que Dios es uno y trino, y que Dios no es el diablo. Y, sin embargo, no asiento a Dios ni al diablo, sino que asiento que Dios no es el diablo. De aquí que, en sentido estricto, con este acto no asiento a nada; sin embargo, con este acto, aprehendo a Dios y al diablo, porque todo acto de asentimiento es un acto de aprehensión, mas no viceversa.

El otro es el acto de asentimiento por el que asiento a algo, de tal modo que el acto de asentimiento se refiere a algo; así como asiento a un complejo o disiento de él, a saber, asiento a esta proposición 'el hombre es animal', porque la considero verdadera. Y no solo asiento a esta proposición 'esta proposición "el hombre es animal" es verdadera', donde 'esta proposición "el hombre es animal"' es el sujeto, sino que asiento a esta proposición 'el

---

Brentano plantea, pues, un difícil problema a la psicología cognitivista: si se acepta que la marca de los fenómenos psicológicos es su intencionalidad, ¿debe aceptarse también que la intencionalidad es irreducible a condiciones especificables dentro de las ciencias físicas, razón por la cual la psicología constituye una disciplina autónoma? La posición del cognitivismo contemporáneo es la de aceptar la intencionalidad de los fenómenos psicológicos, negando que la intencionalidad no pueda reducirse a condiciones físicas. Se le ha dado incluso nombre a este problema, que no puede ser otro que *el problema de Brentano*, es decir, si es posible dar una explicación naturalista del contenido intencional. Debe ser claro que Fodor está absolutamente a favor de esta posibilidad; la dificultad está en mostrar *cómo*.

[396] *Sed contradictio est quod ponatur intellectio in intellectu quin aliquid intelligatur—pero es una contradicción que se dé una intelección en el intelecto sin que algo se entienda. Quodl IV*, q.35, 473.

[397] *Duplex est apprehensio: una quae est compositio et divisio propositionis sive formatio; alia est quae est cognitio ipsius complexi iam formati, sicut cognitio albedinis dicitur eius apprehensio—la aprehensión es de dos clases: una es la composición y la división de la proposición, es decir, su formación; otra es el conocimiento de aquel complejo ya formado, tal como se llama aprehensión el conocimiento de la blancura. Quodl V*, q.6, 501.

hombre es animal' de suyo y absolutamente; y esto, porque sé que con esta proposición se significa [el caso] tal como es en la realidad[398].

Hay, entonces, un acto de asentimiento, que no difiere del acto de aprehensión de las cosas singulares, que permite que se las distinga o no se las distinga. Pero el acto de asentimiento en sentido

[233] fuerte, por así decirlo, presupone la aprehensión de una proposición, pues como se trata de un acto cognitivo, su objeto debe ser necesariamente el complejo proposicional, único objeto de saber. De todos modos, incluso en el primer acto de asentimiento se forma una proposición en el entendimiento, aunque no de modo consciente, que es lo que permite que allí se dé un acto cognoscitivo[399]. El acto de creer, como acto cognitivo, puede darse según dos modos, correspondientes al acto de asentimiento:

El acto de fe es doble: uno, por el que se cree que algo es, o que algo es uno u otro, a saber, el acto por el que se cree que Dios es, y que Dios es tres personas, o que Dios se encarnó; el otro, por el que algo se cree, de tal modo que el acto de creer se refiere a algo[400].

---

[398] *Duplex est actus assentiendi: unus, quo assentio aliquid esse vel non esse; sicut assentio quod Deus est et quod Deus est trinus et unus et quod Deus non est diabolus, et tamen nec assentio Deo nec diabolo, sed assentio quod Deus non est diabolus. Unde de virtute sermonis per istum actum nulli assentio, tamen per istum actum apprehendo Deum et diabolum, quia omnis actus assentiendi est actus apprehendendi et non econverso. Alius est actus assentiendi quo assentio alicui, ita quod actus assentiendi referatur ad aliquid; sicut assentio complexo vel dissentio, puta assentio huic propositioni 'homo est animal', quia reputo eam veram. Et non solum assentio huic propositioni 'haec propositio "homo est animal" est vera', ubi 'haec propositio "homo est animal"' est subiectum, sed assentio huic propositioni 'homo est animal' in se et absolute; et hoc quia scio quod sic importatur per istam propositionem sicut est in re. Quodl IV*, q.16, 376s.

[399] *Loquendo de primo assensu, dico quod ille actus non habet complexum pro obiecto; tum quia ille actus potest esse per solam formationem complexi et sine omni apprehensione complexi, et ita non potest esse actus assentiendi complexo; tum quia laicus sciens quod lapis non est asinus, nihil cogitat de propositione, et per consequens non assentit propositioni. Licet assentiat et sciat quod sic est in re vel non est, mediante propositione formata in intellectu, tamen hoc non percipit; sed iste actus habet res extra pro obiectis, puta lapidem et asinum, et tamen nec lapis est scitus nec asinus, sed scitur quod lapis non est asinus—hablando del primer modo de asentimiento, digo que aquel acto no tiene como objeto un complejo; tanto porque aquel acto puede darse por la sola formación del complejo y sin aprehensión alguna del complejo, y así no puede ser el acto de asentir a un complejo; como porque el laico, al saber que la piedra no es asno, no piensa en absoluto en una proposición. Aunque asiente y sabe que [el caso] es en la realidad o no es mediante una proposición formada en el intelecto, sin embargo, no percibe esto; pero este acto tiene como objeto cosas exteriores, a saber, la piedra y el asno, y, sin embargo, no se sabe ni la piedra ni el asno, sino que se sabe que la piedra no es asno. Quodl III*, q.8, 233s.

[400] *Duplex est actus fidei: unus, quo creditur quod aliquid est, vel aliquid est tale vel tale, puta quo creditur quod Deus est, et quod Deus est tres personae vel quod Deus est incarnatus; alius, quo aliquid creditur, ita quod actus credendi referatur ad aliquid. Quodl III*, q.8, 235.

Parece, entonces, que la extrapolación de estos dos modos de asentimiento a otros actos cognitivos puede justificarse. La diferencia entre los dos actos radica en su objeto, pues el primero versa sobre las cosas mismas, y aunque difiere de su aprehensión[401], la supone; ahora bien, aprehendiéndolas constata que se dan ciertas relaciones entre ellas, constatación que equivale a un acto de conocimiento[402]. El segundo acto de asentimiento tiene como objeto una proposición, pues al ser esta el objeto propio del saber, solo respecto de ella puede darse un acto de asentimiento o disentimiento.

[234] Puede decirse, por lo tanto, que los actos de saber, de creer, de dudar, y otros actos cognitivos, tienen como objeto propio una proposición y no las cosas mismas. La razón para ello es que solo la proposición declara cómo es el caso en la realidad, por lo que solo respecto de ella tiene pleno sentido establecer un acto cognitivo. Se ve cómo la intencionalidad del acto de intelección que es una proposición se articula con la actitud cognitiva hacia él. Los actos cognitivos no son vagos estados del espíritu; por el contrario, reciben una formulación precisa mediante el recurso a la proposición, lo que permite determinar su contenido con claridad. La misma fe no se entiende como un estado del alma, como una efluvio sobrenatural o una iluminación, sino como el asentimiento a unas proposiciones determinadas[403]. Esto es un indicativo fiable de que el aparato cognitivo ockhamiano, habiendo abandonado las categorías de las *species,* se mueve en el medio proposicional.

---

[401] Cf. *Quodl V,* q.6: *Utrum actus apprehendendi et actus iudicandi differant realiter—si los actos aprehensivos y judicativos difieren realmente.*

[402] *Et si quaeras utrum aliquid scitur isto actu, dico quod proprie loquendo, non debet dici quod aliquid scitur isto actu, sed quod isto actu scitur quod lapis non est asinus; et iste actus aequivalet quantum ad multa alicui complexo quo aliquid scitur—y si preguntas si algo se sabe con este acto, respondo que hablando propiamente no debe decirse que algo se sabe con este acto, sino que con este acto se sabe que la piedra no es asno; y este acto es equivalente en muchos respectos a algún complejo por el que algo se sabe. Quodl III,* q.8, 234.

[403] *Sed loquendo de actu et habitu secundo modo, illi habent complexum, puta articulum, pro obiecto, quia nihil creditur sic nisi verum, et nihil est verum nisi complexum. Et si quaeras quem articulum habet fides pro obiecto, respondeo: una fides adquisita habet unum articulum pro obiecto, et alia alium; sed fides infusa, quae est una numero, habet omnes articulos pro obiectis immediatis, quia est habitus universalis modo praedicto—pero hablando del acto y del hábito en el segundo modo, aquellos tienen como objeto un complejo, es decir, un artículo [de fe], porque nada se cree de ese modo si no es verdadero, y nada es verdadero si no es un complejo. Y si preguntas qué artículo tiene la fe como objeto, respondo: una fe adquirida tiene un artículo como objeto, y otra, otro; pero la fe infusa, que es una numéricamente, tiene todos los artículos como objeto inmediato, porque es un hábito universal del modo ya dicho. Quodl III,* q.8, 236.

§ 44 Actitudes proposicionales

Los actos de asentimiento, de disentimiento, de fe, de opinión, pueden determinarse, entonces, como actitudes proposicionales, en el sentido de acusar dos componentes, uno de contenido y otro de actitud. El componente de contenido viene determinado por la proposición que se cree, que se opina, que se sabe, en cada caso; el componente de actitud es el mismo creer, opinar, o saber. Por el modo como están construidas estas actitudes proposicionales, se sigue que son evaluables semánticamente, pues mi creencia es verdadera si y solo si la proposición que tiene como objeto también es verdadera. Nótese que no se confunde *el objeto* de la actitud proposicional con la actitud proposicional misma:

[235] *El creyente y el incrédulo se contradicen uno a otro respecto de este artículo 'Dios es uno y trino'. Entonces, este artículo formado en la mente es aprehendido y conocido por ambos o no lo es. Si sí lo es, y el acto de creer no está en ambos, entonces el acto de creer difiere no solo de este artículo formado en la mente sino también de su aprehensión. Si [ese artículo] no es aprehendido por ambos, se replica: establezco que todo es igual en ellos salvo el acto de creer, y entonces es manifiesto que el incrédulo puede aprehender aquel artículo. De modo semejante, nadie asiente sino a lo conocido ni disiente sino de lo conocido; pero el incrédulo disiente de este artículo en la mente y lo niega; luego, conoce aquel artículo*[404].

Una misma proposición puede ser objeto de distintas actitudes proposicionales, que difieren también según su grado de certeza y el respaldo que tienen, pero este asunto no se explorará aquí[405].

No es necesario insistir en que las actitudes proposicionales tienen poderes causales, pues este tema quedó suficientemente claro cuando se expuso la relación entre el intelecto y la

---

[404] *Fidelis et infidelis contradicunt sibi de isto articulo 'Deus est trinus et unus'. Aut igitur iste articulus formatus in mente apprehenditur et cognoscitur ab utroque, aut non. Si sic et actus credendi non est in utroque, igitur actus credendi differt, non solum ab isto articulo formato in mente, sed etiam ab eius apprehensione. Si non apprehenditur ab utroque, contra: pono omnia paria in eis praeter actum credendi, et tunc manifestum est quod potest [infidelis] illum articulum apprehendere. Similiter nullus assentit nec dissentit nisi cognito; sed infidelis dissentit isti articulo in mente et negat eum; igitur cognoscit illum articulum. Quodl V*, q.7, 502.

[405] **[n. 66]** Baste decir que el *actus credendi* se acepta por la voluntad de creer en la veracidad de alguien; el *actus opinandi* se acepta porque es más probable que su contrario y porque tiene la suficiente garantía como para eliminar toda *dubitatio* frente a su contrario; el *actus sciendi* se acepta porque es evidente.

voluntad. Puede aducirse, sin embargo, algún texto donde se menciona en forma explícita que el acto de creer es causa (parcial) del acto de la voluntad. Sucede que la esperanza es un acto de la voluntad que presupone tanto el acto de creer como el acto de desear; mas, ¿de qué acto de la voluntad se trata?

Respondo que no es un acto ni de querer ni de no querer, sino que es un acto causado en forma natural y conjunta por el acto de creer y por el acto de desear[406].

Ahora puede determinarse con precisión la estructura de una actitud proposicional. Para ello, primero hay que aclarar que la noción contemporánea de *proposición* como un objeto abstracto
[236] explicado en función de condiciones de verdad, que un enunciado expresa, dista de la noción que se maneja en la Edad Media, donde la proposición es el enunciado mismo, sea mental, hablado o escrito. Para los medievales, la proposición es siempre un enunciado entendido como instancia (*token*), no como tipo (*type*). Así, el enunciado que Juan pronuncia: *Sócrates es filósofo*, y el enunciado que Pedro pronuncia: *Sócrates es filósofo,* constituyen dos proposiciones numéricamente distintas, así sean idénticas en sus elementos y en su construcción. Hoy se diría que hay dos *instancias* del mismo enunciado, *Sócrates es filósofo*, que expresa la proposición que Sócrates es filósofo, que puede expresarse también con otros enunciados, como *filósofo es Sócrates, ser filósofo es una propiedad de Sócrates*, etc. Como objeto abstracto, la proposición es un constructo teórico, con el mismo grado de realidad de los objetos matemáticos. Es evidente que el modo de existencia de los objetos abstractos es objeto de muchas propuestas distintas, y está muy lejos de lograrse un acuerdo unánime al respecto. Esto es importante de tener en cuenta, pues el objeto abstracto no tiene simplemente una existencia mental, porque si no Juan y Pedro, pensando el enunciado mental *Sócrates es filósofo*, estarían pensando distintas proposiciones, lo cual no es aceptado por la teoría actual. No puede decirse, entonces, que la proposición mental ockhamiana sea la proposición contemporánea. Pero, por otra parte, así como la proposición contemporánea puede ser expresada por un enunciado del lenguaje hablado, puede también tener una *representación* en

---

[406] *Dico quod nec est actus volendi nec nolendi, sed est unus actus naturaliter causatus ab actu credendi et ab actu desiderandi coniunctim. Quodl III,* q.9, 239.

la mente que la significa. Luego, lo que para la semántica contemporánea es la representación mental de una proposición para la semántica ockhamiana es la proposición mental misma. El ockhamismo une, así, lo que habría de separarse después, es decir, la proposición y su representación mental. Aunque, como es obvio, solo en el caso de las proposiciones mentales. En el caso de una proposición hablada o de una proposición escrita, que están subordinadas en el significar a la proposición mental, se establece una distancia entre la proposición misma y su representación mental, entendiendo que la proposición es, en palabras de hoy, la instancia de un enunciado.

Pero centrándonos en la proposición mental, es explicable por qué no puede describirse en Ockham una actitud proposicional como una relación triádica entre un sujeto, una representación

[237] mental y la proposición significada por esta. Pero la determinación en el ockhamismo de una actitud proposicional como una relación diádica entre un sujeto y una proposición no debe entenderse como la reiteración del punto de vista estándar acerca de las actitudes proposicionales[407], pues para Ockham no estaba disponible, como sí lo está para los teóricos contemporáneos, la distinción entre la proposición y su representación mental. Por eso, quien *hoy* concibe una actitud proposicional como una relación diádica entre un sujeto y una proposición corre el riesgo de no poder especificar de modo unívoco una actitud proposicional[408]. Aunque para Ockham una actitud proposicional se determina como una relación diádica entre un sujeto y una proposición, no cae por ello en el riesgo de la indeterminación de la actitud proposicional, gracias justamente a no distinguir entre la proposición mental y su representación mental. La proposición mental ockhamiana cumple dos funciones, pues, por un lado, determina el contenido de la actitud proposicional, mientras que, por el otro, determina el modo de presentación de dicho contenido. Esto puede verse más claro si, en lugar de la proposición mental, se toma la proposición hablada. Es posible definir, en un sentido subordinado, una actitud proposicional como la relación entre un sujeto y una proposición hablada. En este caso, la proposición hablada determina el contenido de la actitud

[407] **[n. 68]** *Propositional attitudes are binary relations between individuals and propositions, relations picked out by attitude verbs such as ‘believes’, ‘says’, ‘wishes’.* Richard 1997, 197.

[408] Cf. Fodor 1994a, 47; Fodor 1994tr, 63.

proposicional, pero su modo de presentación viene dado por la relación de subordinación de esta proposición hablada a la correspondiente proposición mental. Así, las actitudes proposicionales (1) *S cree que el autor del Órganon escribió la Metafísica* y (2) *S cree que el maestro de Alejandro escribió la Metafísica* tienen el mismo contenido, pero se individualizan por su modo de presentación al subordinarse a proposiciones mentales diferentes. Es aquí donde el enfoque estándar de las actitudes proposicionales como relaciones diádicas entre un sujeto y una proposición empieza a tropezar con
[238] dificultades, pues presumiblemente los enunciados (3) *el autor del Órganon escribió la Metafísica* y (4) *el maestro de Alejandro escribió la Metafísica* expresan la misma proposición, a saber, que Aristóteles escribió la *Metafísica;* luego, las actitudes proposicionales (1) y (2) no pueden individualizarse consideradas como meras relaciones diádicas.

La determinación que el ockhamismo hace de una actitud proposicional como una relación diádica entre un sujeto y una proposición solo es, entonces, superficialmente igual a la formulación contemporánea estándar. Como la proposición mental se define tanto por su contenido como por su modo de presentación, resulta que aquella especificación toma en cuenta los *tres* extremos que para Fodor son indispensables si se quiere determinar sin ambigüedad una actitud proposicional. Las consecuencias de esta comprensión de las actitudes proposicionales se explorarán en detalle más adelante.

§ 45 Representaciones mentales

A partir de esta concepción del carácter intencional de los estados mentales cognitivos, se sigue que las proposiciones mentales funcionan en sí mismas como representaciones mentales. Hay que distinguir el uso del término *representación*, tal como se lo encuentra en Ockham y tal como se lo comprende en el cognitivismo actual. En este último, en efecto, la representación se entiende en un sentido muy amplio como prácticamente todo aquello que guarda una relación—icónica, indexical o simbólica, para retomar la clasificación de Peirce—con otra cosa diferente de sí. Una teoría de la representación mental es esencial para el modelo cognitivista

clásico porque la mente tiene que disponer de algún medio para hacer presente a sí el mundo exterior; este medio es la representación[409]. En la Edad
[239] Media, sin embargo, y en Ockham, en particular, al menos en un momento de su carrera, una representación mental se entiende en el sentido de una semejanza pictórica, como puede serlo un cuadro, un espejo o una huella, entre el símbolo representante y el objeto representado:

Y de este modo tanto el vestigio como la imagen representan aquello de lo cual son vestigio o imagen[410].

El pensamiento ockhamiano se mueve en la dirección de superar los modelos representacionales de las pasiones del alma, para remplazarlos por un modelo puramente intelectivo, como es el acto de entender. En sentido medieval, el acto de entender *no* representa su objeto, pues, al ser intelectivo, no guarda ninguna semejanza ni parecido físicos con él[411]. Al eliminarse esta posibilidad de vínculo entre la pasión del alma y su objeto, hubo de buscarse otro modo de relacionarlos; tal es la función que cumple la relación de significación entre la pasión del alma y la cosa fuera del alma. Ahora bien, en sentido contemporáneo podría decirse que la pasión del alma, asumida como acto de entender y asociada a su objeto por relaciones semánticas, es una *representación mental*, pues es el modo como la mente logra aprehender el mundo para conocerlo y obrar sobre él. Es claro, entonces, que el sentido actual de *representación* es más amplio que el medieval y lo subsume.

En este punto hay que hacer, de todos modos, frente a las objeciones de Panaccio[412], para quien la posición final ockhamiana sobre los conceptos tiene un mayor carácter representacional de lo que suele admitirse por los estudiosos. Los argumentos que aduce Panaccio se basan en textos como los siguientes:

---

[409] **[n. 70]** *Fodor sometimes referred to the syntactically structured symbols – in – the – head as* representations. *By this he meant that these symbols represent the world by referring to things and by predicating or ascribing properties to them.* Bechtel, et al. 1998b, 64.

[410] *Et isto modo tam vestigium quam imago repraesentant illud cuius sunt vestigium vel imago. Sent-I,* d.3, q.9, 545.

[411] **[n. 72]** *Denn in aller Regel werden nicht nur von den älteren sondern auch von den zeitgenössischen und späteren Autoren wie Walter Burleigh, Johannes Aurifaber, Gregor von Rimini, Albert von Sachsen, Marsilius von Inghen oder Pierre d'Ailly die geistigen Begriff als natürliche Ähnlichkeiten, Repräsentationen oder* imagines *der Dinge beschrieben.* Meier-Oeser 1997, 102s.

[412] Panaccio 1992b.

[240] *Cuarto, digo que nuestro intelecto no puede tener de ninguna criatura algún concepto tal simple y propio [de ella], sea que tenga una visión de la criatura o no la tenga; y esto porque cualquier cognición o concepto tal es igualmente una semejanza de todos los individuos idénticos e igualmente los representa, y así, no es un concepto más propio de uno que de otro*[413].

Pero aquí surgen algunas dudas: la primera es que parece que la cognición intuitiva no es propia, porque cualquier [cognición] intuitiva que se dé se asemeja igualmente tanto a un singular como a otro idéntico a él y representa igualmente tanto a uno como al otro, entonces, no parece que la cognición [intuitiva] sea más de uno que de otro[414].

En todo caso, el autor canadiense es cuidadoso en evitar asignarle a este carácter representativo del concepto[415] un papel referencial en el orden de la intelección, papel que la semejanza no puede cumplir[416] sino que solo le corresponde a la causalidad, como lo expresa el mismo Ockham en la solución a la duda anotada:

A la primera de estas, respondo que la cognición intuitiva es propia de un singular no por una mayor semejanza a uno que a otro, sino porque es causada naturalmente por uno y no por el otro, ni puede ser causada por el otro[417].

La posición de Panaccio es, entonces, que los conceptos, incluso como actos de entender, sí son representativos de sus objetos, mas no es por este carácter representacional que *significan* o *refieren* a un objeto más bien que a otro, así sea idéntico, sino por los vínculos

---

[413] *Quarto dico quod intellectus noster de nulla creatura potest habere aliquem talem conceptum simplicem proprium sine visione creaturae nec cum visione; et hoc quia quaelibet talis cognitio sive conceptus aequaliter est similitudo et repraesentat omnia individua simillima, et ita non plus est conceptus proprius unius quam alterius. Quodl V,* q.7, 506.

[414] *Sed hic sunt aliqua dubia: primum est, quia videtur quod cognitio intuitiva non sit propria, quia quaecumque intuitiva detur, aequaliter assimilatur uni singulari sicut alteri simillimo et aequaliter repraesentat unum sicut alterum; igitur non plus videtur esse cognitio unius quam alterius. Quodl I,* q.13, 74.

[415] *Dico tunc quod intellectio est similitudo obiecti—digo, entonces, que la intelección es una semejanza del objeto. Sent-II,* q.13, 287.

[416] S*imilitudo non est causa praecisa quare intelligit unum et non aliud—la semejanza no es la causa exacta de por qué se entiende una cosa y no otra. Sent-II,* q.13, 287.

causales entre el objeto y el concepto que *ese* objeto suscita en la mente. Valga anotar que es a esta última relación a lo que

[241] apunta lo que aquí se llama el carácter representacional de la mente; es decir, una representación mental es un instrumento para representarse el mundo, pero no en un sentido necesariamente pictórico, y ciertamente no en Ockham (ni en Fodor), sino como un mero elemento que permite hablar del mundo y que, *a veces,* es producido en la mente por un objeto gracias a la interacción que ella sostiene con el mundo. Eso es lo esencial. Si, además, dicha representación es *representativa*—que es lo que sostiene Panaccio—, dicha determinación para nada afectará la posición esbozada, siempre y cuando el carácter representativo no sea la razón de las propiedades significativas o referenciales del concepto, tal como lo sostiene Ockham y lo reconoce el mismo Panaccio.

Sin embargo, Panaccio parece haber ido muy lejos en su asignación de un carácter pictórico o icónico al concepto, a partir del hecho de que, a veces, Ockham determine el concepto como una representación o una semejanza. Este exceso en la interpretación lo ha puesto de manifiesto Meier-Oeser[418], quien, aunque señala la dificultad de determinar el uso que Ockham le da a la categoría de *representación*[419], estima, sin embargo, que de ningún modo pueden caracterizarse los conceptos ockhamianos como pictóricos o icónicos[420]. En realidad, Ockham reconoce que hay varios modos diferentes de nombrar los conceptos, sin que ello quiera decir que no se los pueda determinar siempre como actos de entender:

Pero aquello existente en el alma que es signo de una cosa, y de lo que se compone la proposición mental, tal como la proposición

---

[417] **[n. 78]** *Ad primum istorum dico quod intuitiva est propria cognitio singularis, non propter maiorem assimilationem uni quam alteri, sed quia naturaliter ab uno et non ab altero causatur, nec potest ab altero causari. Quodl I,* q.13, 76. Esta relación entre causalidad natural y significación se explorará más adelante.

[418] **[n. 79]** Meier-Oeser, 1997, 101s. Dice con claridad este autor:

Panaccio geht m. E. jedoch zu weit, wenn er den conceptus *oder Erkenntnisakt allein aufgrund der Tatsache, daß er* similitudo *ist, als Bild ('image') charakterisieren zu können meint. Denn damit wird genau das vorausgesetzt, was bereits die Gegenposition in die Irre geführt hat: die Gleichsetzung von* similitudo *und* imago. 101.

[419] **[n. 80]** *Eine präzise Bestimmung von Ockhams Position hinsichtlich der Repräsentation ist schwierig.* Meier-Oeser 1997, 101, n.269.

[420] **[n. 81]** *Konzepte sind für Ockham natürliche Zeichen sowie – wenngleich dem keine unmittelbare logische Relevanz zukommt un dies dementsprechend zumeist nicht eigens betont wird – Ähnlichkeiten; Repräsentationen sind sie nur im uneigentlichen Sinn, in keinem Fall aber sind sie Bilder.* Meier-Oeser 1997, 102.

[242] *vocal se compone de palabras, a veces se llama intención del alma, a veces concepto del alma, a veces pasión del alma, a veces semejanza de la cosa, y Boecio en el* Comentario a Sobre la interpretación *lo llama intelecto [...] Las partes de tales proposiciones mentales se llaman conceptos, intenciones, semejanzas e intelectos. Pero, ¿qué es aquello en el alma que es un signo tal? [...] Otros dicen que es el acto de entender*[421].

Cuando Ockham hable de las *semejanzas de las cosas* que hay en la mente, estará aludiendo con ello a lo mismo que con los conceptos, o con las intenciones, es decir, a actos de entender, no a cualidades que guarden un parecido pictórico o icónico con las cosas de las cuales las semejanzas son semejanzas.

Esta interpretación se confirma con el examen que Ockham hace de la *representación*. El franciscano inglés no maneja una sino *tres* acepciones de *representación,* y es decisivo constatar que, al menos una de ellas, está desligada por completo de toda asociación pictórica, determinándose como un puro instrumento de conocer, lo que hace al franciscano vecino de las teorías contemporáneas de la representación y le asigna un lugar único en el conjunto de los autores medievales. El texto que da pie para esta notable interpretación se halla en los *Quodlibeta,* en una cuestión en la que Ockham se pregunta si Dios se representa las criaturas:

A esta cuestión digo que 'representar' se toma de varios modos. Del primer modo se toma por aquello por lo que algo se conoce; y así, lo que representa es una cognición y representar es ser aquello por lo que algo se conoce, así como por una cognición algo se conoce.

De un segundo modo, se toma 'representar' por aquello por lo que, conocido, se conoce algo más, tal como la imagen representa aquello de lo cual es [imagen] por un acto rememorativo.

---

[421] **[n. 82]** *Illud autem exsistens in anima quod est signum rei, ex quo propositio mentalis componitur ad modum quo propositio vocalis componitur ex vocibus, aliquando vocatur intentio animae, aliquando conceptus animae, aliquando passio animae, aliquando similitudo rei, et Boethius in commento super* Perihermeneias *vocat intellectum [...] Partes talium propositionum mentalium vocantur conceptus, intentiones, similitudines et intellectus. Sed quid est illud in anima quod est tale signum? [...] Alii dicunt quod est actus intelligendi. SL,* I, c.12, 41s.

Por supuesto, Ockham mismo se cuenta entre los que sostienen la opinión de que esos signos son actos de entender.

De un tercer modo, se toma 'representar' por algo que causa una cognición, tal como un objeto o un intelecto causa una cognición[422].

[243] En el contexto de la cuestión no es posible decidir por cuál de las acepciones de *representar* se inclina Ockham, pues puede decirse que Dios representa las criaturas de los tres modos. Para la discusión actual importa subrayar, sin embargo, que la representación puede entenderse, en algunos casos al menos, como la cognición misma, que posiblemente no será una semejanza pictórica o icónica del objeto. Pero justamente en este sentido, como ya se dijo, debe entenderse la posición final de Ockham sobre el concepto, es decir, como el acto de entender mismo, de lo que resulta que el concepto es representativo no en el sentido defendido por Panaccio sino en el mero sentido instrumental, esto es, como medio para conocer el mundo. En Ockham, la mente en su aspecto intelectivo tiene un carácter representativo que es muy afín a las teorías representacionales[423] del cognitivismo contemporáneo.

Por todo ello, en lo sucesivo me atendré a la acepción instrumental de la representación, que es la propia del cognitivismo, tanto por ser el más frecuente en la exposición como porque la posición final de Ockham, al no ser representacional en el sentido pictórico o icónico, no ofrece motivos para confundir las dos acepciones históricas de la representación. Pero queda claro que, tomando la representación en el sentido amplio contemporáneo, la mente sí tiene para Ockham un carácter representacional. Eso significa que en la mente hay elementos con los cuales ella construye un esquema, un modelo de la realidad, que le sirve para conocer el mundo, hacer inferencias sobre él, y obtener una base inteligible para su actuar. Que el modelo mental represente la realidad *no* quiere decir que haya una relación de isomorfía entre el modelo y el mundo representado, dado que esa representación no se entiende como pictórica. Ockham ha puesto de presente este punto a propósito de los nombres vocales, pero el

---

[422] *Ad istam quaestionem dico quod 'repraesentare' accipitur multipliciter: uno modo accipitur pro illo quo aliquid cognoscitur; et sic repraesentans est cognitio et repraesentare est esse illud quo aliquid cognoscitur, sicut cognitione aliquid cognoscitur.*
Aliter accipitur 'repraesentare' pro illo quo cognito aliquid aliud cognoscitur, sicut imago repraesentat illud cuius est [imago] per actum recordandi.
Tertio modo accipitur 'repraesentare' pro aliquo causante cognitionem, sicut obiectum vel intellectus causat cognitionem. Quodl IV, q.3, 310.

[423] **[n. 84]** 'Representativo' y 'representacional' se usan aquí como sinónimos, siendo la primera palabra más concorde con el uso tradicional del idioma y la segunda, con la tradición del cognitivismo contemporáneo.

razonamiento vale también para los nombres mentales, como lo indica el hecho de que quien cree que el lenguaje y el mundo son isomorfos se

[244] equivoca, aunque solo escuche a otros disputar[424] y él mismo no lo haga:

Pero es claro que la equivocidad de los nombres es causa de engaño. Pues todos los que disputan usan los nombres por las cosas; sin embargo, [el caso] no se da del mismo modo en las cosas y en los nombres, ni viceversa. Entonces, quien cree que [el caso] ocurre del mismo modo tanto en las cosas como en los nombres y viceversa cae con facilidad en paralogismos, como sucede con frecuencia; entonces, etc. La primera proposición es clara, porque como quienes disputan no pueden llevar consigo las cosas a la disputa, es necesario que usen los nombres por las cosas. La segunda proposición es clara, pues las cosas son infinitas y los nombres no son infinitos sino finitos, y así mismo las oraciones son finitas. Entonces, [el caso] no se da del mismo modo en las cosas y en los nombres, ni viceversa, porque una misma voz significa muchas cosas. Entonces, quien cree que una misma voz solo significa una cosa cae con facilidad en paralogismos; y así, aquellos que ignoran el valor de los nombres caen con facilidad en paralogismos, sea que disputen con otros, sea que escuchen a otros[425].

---

[424] **[n. 85]** Se recordará que el escuchar implica ya una operación mental de "traducción" de lo oído a lo concebido.

[425] **[n. 86]** *Quod autem aequivocatio nominum sit causa deceptionis, apparet. Nam omnes disputantes utuntur nominibus pro rebus; sed hoc non obstante non eodem modo est in rebus sicut in nominibus, nec e converso; igitur qui credit eodem modo accidere in rebus sicut in nominibus et e converso, de facili paralogizatur, sicut hoc accidit frequenter; igitur etc. Prima propositio patet, quia cum disputantes non possunt ferre secum res ad disputationem, oportet quod utantur nominibus pro rebus. Secunda propositio patet. Nam res sunt infinitae et nomina non sunt infinita sed finita, et similiter orationes sunt finitae; igitur non eodem modo est in rebus et in nominibus, nec e converso, quia eadem vox multa significat. Igitur qui credit eandem vocem tantum significare unum de facili paralogizatur; et ita illi qui virtutis nominum sunt ignari de facili paralogizantur, sive disputent cum aliis sive alios audiant. ExEl*, I, c.1, 8s.

Es evidente que la equivocidad a la que aquí hace referencia Ockham es aquella que cubre no solo los nombres hablados sino también los mentales, en el sentido de que un nombre significa muchas cosas por las que también puede suponer:

Sicut omnia animalia quae erunt, quae secundum Philosophum erunt infinita, significari possunt hac voce 'animal' sine omni nova impositione—así como todos los animales que serán, que según el Filósofo serán infinitos, pueden significarse con esta voz 'animal', sin ninguna nueva imposición. ExEl, I, c.1, 11.

§ 46 El lenguaje mental

Ahora bien, como las representaciones mentales ockhamianas tienen de suyo un carácter lingüístico, pues son términos de las proposiciones mentales o las proposiciones mentales mismas, se sigue de inmediato que en la mente hay un lenguaje interno, en función del cual la mente se representa el mundo. Nótese que aunque la
[245] tesis acerca del carácter representacional de la mente y la tesis acerca del lenguaje mental son tesis distintas e independientes, la segunda hace plausible la primera. En efecto, un aparato representacional mental, que no cumpliese reglas de construcción y de transformación semejantes a las reglas lingüísticas, no podría explicar la sistematicidad y la productividad del pensamiento, sobre todo en lo que tiene que ver con la preservación inferencial de la verdad. Como Ockham no distingue la proposición de la representación mental que la significa sino que esta tiene de inmediato un carácter proposicional, y es la proposición misma, la tesis acerca de la existencia en la mente de un lenguaje interno sigue de modo más expedito que en Fodor.

Los argumentos ockhamianos a favor de la estructuración lingüística de los procesos mentales son básicamente de índole semántica, aunque alguna vez aduce un argumento psicológico:

Así, cuando quiera que alguien pronuncia una proposición vocal, primero forma en el interior una proposición mental, que no pertenece a ningún idioma, mientras que muchos forman con frecuencia en el interior proposiciones que, sin embargo, por deficiencia del idioma no saben expresar[426].

Según esto, el conocimiento corresponde a una proposición mental, cuya explicitación depende de las condiciones contingentes de manejo del idioma. Pero el presupuesto de esta explicación es que la proposición expresada solo es la expresión de la proposición concebida; es decir, lo expresado en el lenguaje hablado depende de lo formado en el lenguaje interior.

---

[426] *Unde quandocumque aliquis profert propositionem vocalem, prius format interius unam propositionem mentalem, quae nullius idiomatis est, in tantum quod multi frequenter formant interius propositiones quas tamen propter defectum idiomatis exprimere nesciunt. SL,* I, c.12, 42.

Entonces, el lenguaje exterior es *la prueba* de que hay un lenguaje interior[427]. No podría haber lenguaje exterior sin lenguaje interior, aunque este puede muy bien darse sin aquel. ¿Por qué considera Ockham que no puede haber lenguaje exterior sin lenguaje interior? Nótese que no se

[246] pregunta por qué no puede haber un lenguaje exterior sin una representación interna, sino que el sentido de la pregunta es por qué esta representación interna tiene que estar estructurada lingüísticamente. La cuestión que se formula es, entonces, por qué el medio mental se estructura lingüísticamente y, una vez resuelto esto, por qué la estructuración del lenguaje exterior depende de la estructuración de la mente. Si estos dos ítems quedan claros, podrá aceptarse la presunción ockhamiana de que la existencia de un lenguaje exterior es prueba suficiente de que existe un lenguaje interior.

El asunto de la estructuración lingüística de la mente no puede abordarse sin una noción previa de lo que significa que "algo" tenga una estructura lingüística o que pueda considerarse como un lenguaje. La primera condición para que "algo" pueda entenderse como un lenguaje es que esté compuesto de elementos simbólicos discernibles unos de otros, que pueden componerse unos con otros según reglas. Los elementos constitutivos de un lenguaje deben ser símbolos, en el sentido de que de ellos solo se va a tomar en consideración su carácter formal, no su contenido material. Así, un conjunto de imágenes mentales, aunque pueden componerse unas con otras según reglas de asociación, en el sentido de Hume, por ejemplo, no constituyen un lenguaje porque no se toma de ellas su formalidad en tanto en cuanto que imágenes sino su contenido, por lo que, por ejemplo, la imagen de la manzana se asocia a la imagen del color rojo, mas no por lo que son en sí mismas como imágenes sino por lo que representan. Dada esta condición, que la mente tenga un carácter representacional es un argumento a favor de su constitución lingüística, pero solo si sus representaciones se toman en sentido formal y no en sentido material. Esta consideración movió, sin duda, a Ockham a abandonar la posición según la cual las pasiones del alma son cualidades del alma distintas del acto de entender, es decir,

[427] *Praeterea sunt aliqua incomplexa mentalia, sicut vocalia; igitur et complexa, quia cuilibet complexioni in voce correspondet aliqua complexio in mente—además, hay algunos [elementos] mentales simples, tal como los hay hablados; entonces hay complejos [mentales], ya que a cualquier complejo hablado le corresponde algún complejo en la mente. Quodl III,* q.12, 247.

representaciones pictóricas, pues una representación tal no puede desligarse de su condición material que la constituye como representación:

De modo parecido, parece que esta cualidad no es un objeto del intelecto, porque las pasiones del alma se dan para que correspondan a las voces, es decir, para que algo se entienda con la voz hablada y con

[247] *su concepto significado. Pero cuando, en este caso, digo 'animal', y otro oye y conoce la significación de esta voz, no parece que entienda alguna cualidad tal, ya que parece que entiende el animal en común. Pero tal cualidad no puede ser el animal en común, porque aquella cualidad, si se da, se distingue tanto del animal como de la blancura o del calor, dado que es un accidente espiritual en el alma, y el calor es un accidente corporal en el cuerpo; y parece que un accidente espiritual se distingue más del animal que un accidente corporal*[428].

Un sistema lingüístico está constituido, entonces, por elementos que se componen unos con otros según reglas y de los que es relevante su carácter formal. Pero una determinación puramente formal no basta para constituir el carácter lingüístico de una estructura, esto es, de un conjunto de elementos que se componen por reglas. Para Ockham, un lenguaje es siempre significativo, y la significación es una condición básica de sus elementos e influye, incluso, en su modo de composición. Antes de explorar este ultimo aspecto, conviene precisar que la significación, como modo de vinculación de un elemento mental representacional con la realidad, es el recurso por medio del cual el franciscano conserva el vínculo de la estructura mental con la realidad, una vez que dicho vínculo no puede seguir siendo pensado de modo pictórico o isomorfo. Esta es una de las razones por las cuales las lenguas tienen un carácter lingüístico, y aunque esta afirmación suene absurda, tiene un sentido preciso en el ockhamismo, pues gracias a la significación (y a las reglas) puede una estructura, interna o externa, poseer dicho carácter. No hay un lenguaje meramente formal en Ockham sino que

---

[428] *Similiter, videtur quod ista qualitas non sit obiectum intellectus, quia passiones animae ponuntur ut correspondeant vocibus, ut scilicet aliquid intelligatur prolata voce et concepto suo significato. Sed quando dico sic 'animal', et alius audit et novit significationem istius vocis, non videtur intelligere aliquam talem qualitatem, quia videtur intelligere animal in communi. Sed talis qualitas non potest esse animal in communi, quia illa qualitas, si ponatur, ita distinguitur ab animali sicut albedo vel calor, cum sit unum accidens spirituale in anima, et calor est accidens corporale in corpore; et accidens spirituale videtur magis distingui ab animali quam accidens corporale. ExPer,* I, pr., 350.

todo lenguaje es ya un lenguaje interpretado; en otros términos, el carácter lingüístico no puede reducirse a sintaxis sino que incluye también, de modo necesario, una semántica. Es importante discernir este punto, pues para que una estructura sea un lenguaje debe tener un carácter significativo, pero ello no quiere decir que la significación tenga que ser natural. De lo contrario, una lengua no podría tener un carácter lingüístico. Ockham ha
[248] enunciado este punto con claridad, como se sigue de la determinación que hace del signo al final del primer capítulo de la *SL:*

Se toma signo de otro modo por aquello que hace llegar al conocimiento de algo, y es apto naturalmente para suponer por ello, o es apto para ser añadido a [signos] tales en la proposición, como son los sincategoremas y los verbos y aquellas partes de la oración que no tienen una significación determinada, o es apto naturalmente para componerse de tales, como es la oración[429].

Es claro que un signo tiene un carácter lingüístico no solo porque significa algo sino que también debe tener la capacidad de formar parte de una proposición. Esto último puede ocurrir de dos modos, o porque el signo tiene una significación definida, y entonces puede suponer por aquello que significa dentro de una proposición, o porque, en caso contrario, es decir, si no tiene una significación definida, puede añadirse dentro de la proposición a signos que sí la tienen. Por último, la oración misma, tomada como un todo, puede considerarse también como un signo lingüístico. En esta reflexión es importante hacer notar el lugar central que tiene la oración como unidad en la que se muestra el carácter propio del lenguaje. El valor de la oración proviene de ser la unidad mínima de saber, pues es en ella donde se declara cómo es un estado de cosas. Por eso, aunque la significación puede darse fuera del contexto proposicional, apunta a él y en él se prueba con la propiedad de la suposición. Por lo tanto, la significación sola no basta para determinar el carácter lingüístico de un signo, y Ockham desestima la noción amplia del signo aislado, sin contexto proposicional[430].

---

[429] *Aliter accipitur signum pro illo quod aliquid facit in cognitionem venire et natum est pro illo supponere vel tali addi in propositione, cuiusmodi sunt syncategoremata et verba et illae partes orationis quae finitam significationem non habent, vel quod natum est componi ex talibus, cuiusmodi est oratio. SL,* I, c.1, 9.

[430] *Est sciendum quod signum dupliciter accipitur. Uno modo pro omni illo quod apprehensum aliquid aliud facit in cognitionem venire [...] Sed tam generaliter non loquor hic de signo*—hay que saber que signo se toma de

El carácter lingüístico de una estructura viene determinado, entonces, porque sus elementos pueden combinarse unos con otros según reglas formales y porque esos mismos elementos tienen un carácter significativo, en el sentido explicado. Hay que mostrar
[249] enseguida que las representaciones mentales se ajustan a esta doble caracterización de lo que constituye un sistema lingüístico.

Pertenece a los principios de la filosofía ockhamiana el que las pasiones del alma, también llamadas intenciones del alma o conceptos, no solo tienen una capacidad natural para significar sino también una capacidad natural para suponer:

El concepto o pasión del alma significa naturalmente todo lo que significa[431].

La intelección misma, por su naturaleza, sin institución alguna, supone por aquella cosa por la cual está[432].

Parece que no hay que buscar una razón por la cual las pasiones del alma *tengan* las propiedades semánticas que tienen, en particular, la significación y la suposición; estas propiedades les pertenecen de modo natural, por ser lo que son. Un concepto no adquiere estas propiedades de modo alguno sino que le pertenecen por esencia; así, donde quiera que se dé un concepto, tendrá la capacidad natural para significar y para suponer. La explicación de esta notable aptitud semántica de los conceptos debe aguardar aún, pues el lugar adecuado para desarrollar esta exposición será cuando se aborde la teoría de la referencia en todo detalle. Baste indicar, por lo pronto, que los conceptos no escapan a la cadena causal de la realidad, y es esta, junto con su contenido, la que explica que tengan las propiedades semánticas que tienen.

Si se acepta, por causa de la argumentación, que las pasiones del alma tienen un carácter lingüístico, que les viene de la posibilidad de combinarse según reglas y porque tienen una capacidad significativa, queda probado que el medio mental es de naturaleza lingüística.

---

dos modos. De un modo, [se toma signo] por todo aquello que, aprehendido, hace llegar al conocimiento de alguna otra cosa [...] Pero aquí no hablo de signo de este modo tan general. SL, I, c.1, 8s.

[431] *Conceptus seu passio animae naturaliter significat quidquid significat. SL,* I, c.1, 8.

[432] *Ipsa intellectio ex natura sua sine omni institutione supponit pro re cuius est. ExPer,* I, pr., 352.

Puede abordarse ahora el segundo aspecto relacionado con el lenguaje mental: ¿por qué no puede haber lenguaje exterior sin un lenguaje interior?

[250]

§ 47 Lenguaje mental y lenguaje hablado

La dependencia que el lenguaje hablado tiene del lenguaje mental es un tema que también aparece con frecuencia en la doctrina ockhamiana[433]. Pero esta dependencia no es de orden fáctico sino de orden trascendental, por así decirlo, pues no se ejerce sobre la significación misma del lenguaje hablado sino sobre su posibilidad de significación. En el orden fáctico, el lenguaje hablado significa (de ordinario) las cosas fuera del alma[434], y ello, de modo referencial directo; pero *no podría* tener tal uso significativo si no lo hubiera recibido de una asociación originaria con el lenguaje mental. Por esto, el significado del lenguaje hablado es secundario, no porque no signifique directamente las cosas mismas, sino porque dicha capacidad significativa la ha recibido del lenguaje mental. Ockham, consciente de que aquí puede haber algunas dificultades de comprensión, dado el carácter inteligible del lenguaje mental, explicita la subordinación que se da en el orden de la significación entre el lenguaje hablado y el lenguaje escrito, para que sirva de modelo de lo que sucede entre el lenguaje mental y el lenguaje hablado:

Sin embargo, el Filósofo dice que la voz es nota de una pasión del alma *por cierto orden suyo en la significación, porque la pasión significa la cosa de un modo primario y, de un modo secundario, la voz significa no una pasión del alma sino las mismas cosas que la pasión significa; de tal modo que si la pasión cambiare sus significados inmediatamente y por lo mismo la voz, sin nueva imposición o institución, cambiaría sus significados. Y esto es más*

[433] *Praeterea sunt aliqua incomplexa mentalia, sicut vocalia; igitur et complexa, quia cuilibet complexioni in voce correspondet aliqua complexio in mente—además, hay algunos [elementos] simples tanto mentales como vocales; entonces, hay algunos compuestos, porque a cualquier compuesto en la voz le corresponde algún compuesto en la mente. Quodl III*, q.12, 247.

[434] **[n. 95]** Es claro que el lenguaje también significa cosas en el alma, pero como esto no cambia el sentido de la argumentación, lo he omitido en general en la exposición, con el fin de no introducir complicaciones innecesarias que oscurezcan el punto argumentativo. El uso del lenguaje para significar cosas en el alma se estudió en la sección § 21.

claro de la voz y lo escrito, pues puedo instituir esta voz 'hombre' para que signifique una cosa

[251] *tal; después puedo instituir esta expresión escrita 'hombre', diciendo lo siguiente: instituyo esta expresión escrita no para que signifique esta voz hablada 'hombre', sino para que signifique la misma cosa que significa esta voz hablada y nada más, de tal modo que todo lo que en cualquier tiempo se significa con esta voz, eso mismo y no otra cosa, se signifique en el mismo tiempo con esta expresión escrita. Establecido esto, la expresión escrita no significará una voz sino solo una cosa, y si la voz cambiare su significado, inmediatamente y por lo mismo la expresión escrita cambiará su significado. Y así se da de hecho [...] Y así como se da tal orden en la significación entre la voz y la escritura, tal orden se da en la significación entre la voz y la pasión del alma. Y es por aquel orden que el Filósofo dice que las voces son notas de las pasiones*[435].

En el curso de la exposición ya se criticó este modelo tripartito de subordinación semántica, por lo que esta debilidad del pensamiento ockhamiano no debe ocuparnos ahora. Es más interesante examinar las consecuencias de esta subordinación para la constitución del lenguaje hablado. El lenguaje escrito recibe la capacidad de significación del lenguaje hablado, y este la recibe del lenguaje mental. El lenguaje mental, por su parte, no recibe esa capacidad de significación de ninguna otra instancia, pues es propio de él el ser significativo. Pero si, como se ha anticipado, el lenguaje mental es significativo por ser lo que es, esto es, un conjunto estructurado de actos de intelección causados por las cosas mismas que constituyen sus significados, eso quiere decir que el lenguaje hablado no es significativo de suyo por escapar a esta cadena causal constitutiva del significado. Es claro que las palabras habladas o

---

[435] *Dicit tamen Philosophus quod vox* est nota passionis animae *propter quendam ordinem eorum in significando, quia primo passio significat res et secundario vox significat non passionem animae sed easdem res quas significat passio; ita quod si passio mutaret significata sua statim vox eo ipso, sine omni nova impositione vel institutione, mutaret significata sua. Et istud est manifestius de voce et scripto, nam possum instituere hanc vocem 'homo' ad significandum talem rem; postea possum sic instituere hanc dictionem 'homo' scriptam, dicens sic: instituo hanc dictionem scriptam non ad significandum hanc vocem prolatam 'homo', sed ad significandum istam eandem rem quam significat haec vox prolata et nihil aliud, ita quod quidquid significatur per hanc vocem et pro quocumque tempore, quod illud idem et non aliud pro eodem tempore significetur per dictionem scriptam. Hoc posito, dictio scripta non significabit vocem sed rem tantum, et si vox mutaret significatum suum, statim eo ipso dictio scripta mutaret significatum suum. Et ita apparet de facto [...] Et sicut est talis ordo in significando inter vocem et scripturam, ita est talis ordo in significando inter vocem et*

escritas como objetos físicos no pueden escapar a la serie causal y, en la medida en que la causalidad baste para determinar una relación significativa, en esa medida las palabras habladas o escritas serán significativas:

Y así la voz significa naturalmente, como cualquier efecto significa por lo menos su causa[436].

[252] Pero esta determinación corresponde al modo más general de tomar signo, que no es en sentido lingüístico y que, por eso, será dejada de lado por el autor. Entonces, no es que las palabras habladas o escritas no signifiquen naturalmente algo sino que su significación natural no es lingüística. Pero con esto se ha logrado precisar que toda significación natural se da por la vinculación causal del signo con su significado y solo por ella. Eliminando todo contenido que pueda pasar del significado al signo, Ockham ha logrado reducir al mínimo la superficie de contacto entre los dos extremos de la relación semántica. Para constituir una relación de significación, el franciscano no pide más, pero tampoco menos, que un vínculo causal. No es una novedad, por supuesto, que la relación causal sea suficiente para establecer una relación de significación; lo que es una novedad es que sea necesaria. Me parece que es en este contexto que deben entenderse los varios pasajes ockhamianos en los que, para ilustrar el modo natural de significación conceptual, coloca ejemplos como la alegría y la risa, la tristeza y el llanto, el dolor y el quejido, el fuego y el humo[437]. Todos estos casos llevan el mismo mensaje: la significación natural se establece por una relación causal[438].

Pero si tanto la pasión del alma como la palabra hablada tienen un modo de significación natural que se da por una relación de causalidad, ¿de dónde proviene la diferencia

---

passionem animae. Et propter illum ordinem dicit Philosophus quod voces sunt notae passionum. ExPer, I, pr., 347s.

[436] *Et sic vox naturaliter significat, sicut quilibet effectus significat saltem suam causam. SL,* I, c.1, 9.

[437] *Quoddam est universale naturaliter, quod scilicet naturaliter est signum praedicabile de pluribus, ad modum, proportionaliter, quo fumus naturaliter significat ignem et gemitus infirmi dolorem et risus interiorem laetitiam—uno es universal naturalmente, a saber, el que naturalmente es signo predicable de varios, tal como, análogamente, el humo significa naturalmente el fuego, y el quejido del enfermo, el dolor, y la risa, la alegría interior. SL,* I, c.14, 49.

Unde dicunt quod intellectio qua intelligo hominem est signum naturale hominum, ita naturale sicut gemitus est signum infirmitatis vel tristitiae seu doloris—por lo que dicen que la intelección por la que entiendo un hombre es un signo natural de los hombres, tan natural como el quejido es signo de enfermedad, de tristeza o de dolor. SL, I, c.15, 53.

en sus modos de significación que hace que la pasión del alma sea naturalmente un signo lingüístico, pero no lo sea la palabra hablada? En otros términos, ¿qué hace que una significación natural sea lingüística? Estas preguntas suponen que no toda relación causal establece un signo lingüístico natural. En el mundo hay mucha más causalidad que

[253] significación lingüística[439], pero como la significación lingüística se da por una relación causal, algo debe explicar su especificidad. De nuevo, una teoría de la referencia es la respuesta, pero se puede ir avanzando si señalan las diferencias entre una relación causal que produzca un signo natural general y una relación causal que produzca un signo natural lingüístico. La primera diferencia es que el efecto que lleva al signo lingüístico se da en un sujeto, mientras que el efecto que lleva al signo no lingüístico se da en el medio de la naturaleza en general. En este último caso, el efecto puede darse también en un sujeto, como con la risa o el llanto, pero no es necesario que ello ocurra así, como con el humo o el vino; el primer caso, por el contrario, es imposible que no se dé en un sujeto, pues se está tratando justamente de la pasión del alma, con el fin de dilucidar por qué, como signo, tiene un carácter lingüístico. La segunda diferencia ayuda a precisar la primera, a saber, que el efecto es inteligible en el caso del signo lingüístico y sensible—risa, llanto, humo—en el caso del signo en general, diferencia que no tiene que entenderse en el sentido de una distinción entre lo espiritual y lo material. Puede pensarse, por ejemplo, que el conocimiento de una mala noticia cause un dolor interior en alguien; dolor que, en este esquema explicativo, se entendería como signo natural del acontecimiento infausto en cuestión. Posiblemente este dolor no sea un signo lingüístico, pero es que tampoco se da en un medio intelectivo sino en uno afectivo o apetitivo. Se precisa, así, que el efecto no solo debe ser de naturaleza mental sino, más específicamente, inteligible, para que suscite un signo lingüístico. Entonces, cuando una relación causal tiene un efecto intelectivo sobre un sujeto, el efecto en cuestión es un signo natural lingüístico de su causa.

---

[438] **[n. 99]** En otro lado he criticado la interpretación de estos ejemplos tal como se halla en Andrés 1969; cf. Flórez 1988.

[439] **[n. 100]** Se trata de una formulación provocativamente fodoriana: *In fact, the idea that meaning is just* everywhere *is a natural conclusion to draw from informational analyses of content. If, after all, meaning reduces (more or less) to reliable causal covariance, then, since there is patently a lot of reliable causal covariance around, it looks to follow that there must be a lot of meaning around too [...] But this can't be right [...] There is, in short, a lot less meaning around than there is information.* Fodor 1990b, 92s.

[254] La relación de subordinación que la palabra hablada guarda respecto de la pasión del alma se entiende así como el modo por el cual aquella palabra hablada se vincula a la serie causal que lleva del objeto (significado) a la pasión del alma (significativa). El acto de institución suple el contacto causal que no se dio y que nunca podría haberse dado, pues, por las condiciones descritas, ni la palabra hablada ni la palabra escrita podrían darse nunca como efectos intelectivos en un sujeto. Es preciso examinar, entonces, cómo puede el acto de institución suplir la relación causal a la vez que constituye una relación de significación. Reformulando el acto de institución de la palabra escrita, el acto de institución de la palabra hablada sería algo como lo siguiente: *instituyo esta palabra para que signifique, no esta pasión del alma, sino para que signifique la misma cosa que significa esta pasión del alma y nada más.* Los elementos que intervienen en el acto de institución son: la palabra a ser instituida, una pasión del alma, el significado de la pasión del alma, la relación de significación entre la pasión del alma y su significado, un acto de la voluntad. El acto de institución consiste en establecer, mediante un acto de la voluntad, una relación entre la palabra a ser instituida y el significado de la pasión del alma. El resultado de este acto es tal que *parece* que la palabra instituida fuese el efecto de una relación causal entre el objeto (significado) y la palabra (significativa). Aunque nunca hubo tal relación, el acto de la voluntad, primero, y el hábito, después, permiten que la semántica de la palabra instituida sea tal que coincida con la semántica del concepto, sin que el hablante apenas se dé cuenta del artificio. No hay en esto nada misterioso, como no es misterioso que la circulación vehicular se detenga al encenderse la luz roja. Es solo una operación de la voluntad, que después se vuelve habitual, y que produce una ficción de naturalidad donde solo hay convencionalidad. Pero un acto de introspección hace ver de inmediato que no se trata de una relación natural sino instituida y, por ello, contingente.

Queda explicada así la afirmación anterior de que no puede haber lenguaje exterior sin lenguaje interior. Las condiciones para que se dé el lenguaje son tales que de forma inmediata y natural no pueden ser cumplidas sino por el lenguaje interior y solo de modo mediato y convencional por un lenguaje exterior que se subordine a aquel. Pero es innegable que hay un lenguaje exterior.

[255] Luego, debe haber un lenguaje interior en el que discurren los procesos mentales, que era lo que buscaba probarse.

§ 48 Pensamiento

La estructuración lingüística de los procesos mentales no es una tesis trivial sobre la naturaleza de la mente; su relevancia se comprende mejor si se presenta una de sus consecuencias posibles. Si un estado mental (cognitivo) consiste en la presencia en el alma de una determinada proposición, puede presumirse que el hilo de los pensamientos lo constituye la secuencia de las proposiciones correspondientes a cada uno de ellos. Esta conclusión sigue de lo dicho hasta ahora, pero también Ockham la sostiene explícitamente en la interesante cuestión sobre el habla de los ángeles:

Acerca de lo primero digo que, así como hablar con una locución vocal no es más que proferir palabras vocales para que otro oiga con el oído corporal y entienda aquello que se significa con las voces, así mismo hablar mentalmente no es más que tener una palabra mental para que otro oiga con el oído mental y entienda aquello que se significa con la palabra; pero la palabra mental es el conocimiento actual. Por eso, hablar mentalmente no es más que pensar actualmente para que él mismo u otro entienda aquello que se significa con el pensamiento. De donde es evidente que oír mentalmente no es más que ver el pensamiento actual de otro ángel u hombre, así como oír vocalmente no es más que aprehender las voces pronunciadas[440].

No hay duda, entonces, de que pensar es tener alguna proposición mental, por lo que la sucesión de los pensamientos no será más que la sucesión de las correspondientes proposiciones mentales. Pero, en algunos casos al menos, esta secuencia procede de modo

[440] *Circa primum dico quod sicut loqui locutione vocali non est nisi proferre verba vocalia ut alius audiat auditione corporali et intelligat illud quod per voces significatur, ita loqui mentaliter non est nisi habere verbum mentale ut alius audiat auditione mentali et illud intelligat quod per verbum significatur; verbum autem mentale est cognitio actualis. Ideo loqui mentaliter non est nisi actualiter cogitare ut ipsemet vel alius intelligat illud quod per cogitationem significatur. Ex quo apparet quod audire mentaliter non est nisi videre cogitationem actualem alterius angeli vel hominis, sicut audire vocaliter non est nisi apprehendere voces prolatas. Quodl I*, q.6, 36.

ordenado, es decir, un pensamiento va dando paso a otro pensamiento relacionado con el anterior. Como se trata de proposiciones, esta relación de una con otra debe entenderse

[256] estructuralmente; es decir, la proposición (1) *S es P* puede dar paso a una de varias proposiciones relacionadas con ella, como (2) *S no es P,* (3) *S es Q,* (4) *T es P,* y así sucesivamente. Es común a todas ellas que el cambio de una proposición a otra se hace por la variación formal de un elemento, lo que suscita, a su vez, un nuevo pensamiento. La sucesión de pensamientos puede describirse, entonces, como la sucesiva variación formal de elementos sobre las proposiciones que constituyen el pensamiento. No se trata de decir que Ockham es un antecesor de Turing, pero en su sistema están dados los elementos para considerar el pensamiento como una secuencia de estados mentales estructurados cuya razón de cambio obedece a reglas formales. Me parece que esto es lo más cerca que puede llegarse en Ockham, en un abordaje directo, a la tesis sobre el carácter computacional de los estados mentales. Como ya se dijo, más adelante se expondrá un argumento indirecto que, por otra vía, hace plausible la misma tesis.

§ 49 Recapitulación

Se ha expuesto así la interpretación dentro del ockhamismo de dos de las tesis del proyecto fodoriano, es decir, que los estados mentales cognitivos son intencionales y que los procesos mentales son computacionales. La intencionalidad de los estados mentales se ha amparado en la propuesta de un lenguaje interior, cuyos elementos proposicionales son los objetos de las actitudes proposicionales. Esta propuesta se basa, a su vez, en la existencia en la mente de símbolos que representan la realidad; es decir, la mente tiene un carácter representacional. El lenguaje interior acusa propiedades tanto sintácticas como semánticas, algunas de las cuales se han explorado con detalle con miras sobre todo a explicitar la relación de subordinación trascendental semántica entre el lenguaje exterior y el lenguaje interior. Por último, se ha adelantado con cautela la posibilidad de interpretar los procesos de pensamiento como secuencias de cambios formales de las proposiciones que los constituyen. Esta determinación simbólica del pensamiento es el modo que adopta en el ockhamismo la tesis de que los procesos mentales son computacionales.

[257] Es justo reconocer que la implementación de este proyecto tiene una ventaja en Ockham de la que carece Fodor, a saber, la identificación inmediata de las proposiciones con estados mentales. Como Fodor no puede adoptar esta posición ventajosa, ya que contemporáneamente las proposiciones se consideran como objetos abstractos independientes de cualquier modo de realización particular, así sea en la mente, el filósofo norteamericano tiene que proponer una explicación triádica de las actitudes proposicionales y adelantar argumentos psicológicos y lingüísticos para defender la hipótesis del lenguaje del pensamiento, todo ello con el fin de mostrar la estructuración lingüística de los estados mentales. Pero como en Ockham los estados mentales son ya proposiciones de un lenguaje interior, la caracterización lingüística del medio mental es inmediata, lo que no quiere decir que no pueda argumentarse, como se ha mostrado, sino que ello significa, más bien, que el franciscano inglés le da más peso a la lógica que a la psicología en el estudio de la mente[441]. Este es un condicionamiento histórico derivado de la diversidad de épocas en que trabajan los dos autores, que les impone matrices disciplinarias distintas. En el nivel teórico, el precio que Ockham está pagando por este enfoque directamente lógico de los estados mentales es el mismo que habrían de pagar todos los lógicos medievales, a saber, el no distinguir los tipos (*types*) de las proposiciones de sus instancias (*tokens*)[442]. Pero este es un precio que, sin duda, un nominalista pagaría gustoso, sobre todo si, aunque parezca sorprendente, la argumentación que se desarrolla en el plano *cognitivo*[443] no depende de tomar en cuenta esta distinción, como lo ha puesto de presente el mismo Fodor[444].

---

[441] Cf. Panaccio 1991, 92ss.

[442] **[n. 103]** Cf. Nuchelmans 1982, 207ss. Dice Nuchelmans: *When the proposition was considered as a bearer of truth values, either primary or secondary, it was generally taken to be a sentence – token.* 207.

[443] **[n. 104]** No se quiere decir que la distinción *type/token* no tenga relevancia en la filosofía de la mente en general, sino que no la tiene para esta discusión en particular.

[444] **[n. 105]** *So, my inscription of 'the cat is on the mat' has both content and causal powers; as does my thought that the cat is on the mat. (I'm playing fast and loose with the type/token distinction for both inscriptions and thoughts. Though it may seem to, the point I'm making doesn't depend on doing so; and it simplifies the exposition.)* Fodor 1994b, 295. Sin embargo, el autor sí ha abordado el problema de la distinción *type/token* para el lenguaje del pensamiento: cf. Fodor 1994a, Appendix A, Metaphysics: Mentalese Types and Tokens, 105-109; Fodor 1994tr, 119-124. Sin entrar en los detalles, la idea de Fodor es que la distinción *type/token* puede ser implementada para nombres del lenguaje del pensamiento si logra darse una especificación funcional de cuándo dos instancias pertenecen al mismo tipo. El éxito de esta implementación funcional depende de poder identificar la identidad *numérica* de los estados mentales. Como hay un procedimiento para alcanzar esto, el problema queda resuelto, y el teórico del lenguaje del pensamiento no tiene que preocuparse más de la cuestión de cómo la implementación neuronal posibilita la distinción *type/token* para poder apelar a ella que de

[258]

§ 50 Teoría de la referencia

Queda por estudiar la tesis sobre el carácter informacional de las propiedades intencionales, que no es otra cosa que una teoría de la referencia. Se trata, quizá, del capítulo del pensamiento ockhamiano más afín a la problemática semántica contemporánea, no solo por su cercanía a un conjunto particular de teorías[445] sino por el modo directo y resuelto de tratar el tema, evitando complicaciones innecesarias. La teoría ockhamiana de la referencia es un ejemplo de lo que hoy se llaman teorías histórico – causales de la referencia, con lo que se quiere decir que un nombre tiene el referente que tiene en razón de una conexión causal entre el uso del nombre y el referente, conexión que los hablantes posteriores se encargan de transmitir unos a otros[446]. Este aspecto de estas teorías no es, sin embargo, de relevancia directa para el problema que se está abordando, pues no se trata ahora de saber por qué o cómo un nombre de un lenguaje hablado tiene el referente que tiene sino, más bien, de dilucidar la relación entre la pasión del alma y su

[259] referente. Ya después podrá explicarse por qué un nombre de un lenguaje hablado tiene el referente que tiene, asunto que en el ockhamismo depende de la subordinación del lenguaje hablado al lenguaje mental. Tanto en Ockham como en Fodor lo que interesa al formular una teoría del contenido no es tanto el problema como es asumido por la filosofía del lenguaje sino, ante todo, el problema como es asumido por la filosofía de la mente. Lo que importa saber es por qué un estado mental tiene el referente que tiene. No deja, sin embargo, de llamar la atención que una explicación que se da en la filosofía del lenguaje sea muy parecida o igual a una explicación que se da en la filosofía de la mente. No porque esta similitud explicativa sea imposible, de hecho, a ella apuntan todos los programas de naturalización del contenido, pero justamente por eso, porque quieren explicar las propiedades semánticas de los estados mentales

---

la cuestión de cómo la física de materiales posibilita que el cuarto piso esté arriba del tercero para poder utilizar la relación de "estar arriba" en relación con estos pisos.

445 **[n. 106]** Aquellas cercanas a Kripke 1972 y a Putnam 1975b.

446 **[n. 107]** *In the case of proper names, the reference can be fixed in various ways. In an initial baptism it is typically fixed by an ostension or a description. Otherwise, the reference is usually determined by a chain, passing the name from link to link. The same observations hold for such a general term as 'gold'. If we imagine a hypothetical (admittedly somewhat artificial) baptism of the substance, we must imagine it picked out as by*

a partir de propiedades no semánticas de entidades naturales, siendo plausible, entonces, que esta explicación pueda extenderse a los nombres de los lenguajes naturales. Pero un nombre, como pura entidad física, no podrá adquirir propiedades semánticas sin que medie alguna actividad mental. Sostengo, entonces, que en la base de una filosofía del lenguaje debe haber una filosofía de la mente. Por eso, la investigación que ahora se inicia se enmarca en esta última disciplina más bien que en la primera.

Pero si se quiere responder a la pregunta de por qué los estados mentales tienen el referente que tienen, se está suponiendo ya que los estados mentales pueden caracterizarse semánticamente. Es posible responder a estas dos cuestiones en un solo movimiento, pues al mostrar por qué los estados mentales pueden caracterizarse semánticamente se estará precisando por qué tienen que tener el referente que tienen.

Es característico del pensamiento de Ockham el hacer alusión a la omnipotencia divina, pero no como se lo ha entendido muchas veces, a saber, como si con ello el autor quisiese ampliar el campo de su pensamiento. Se trata de un punto de interpretación difícil en el ockhamismo[447], y aunque la posición aludida no puede

[260] desestimarse sin más, debe reconocerse también que el recurso a la omnipotencia sirve para contrastar aquello que ocurre de modo natural con aquello que podría ocurrir si a Dios le pluguiese alterar ese orden natural. Pero lo que importa es resaltar el orden natural, y no tanto mostrar que Dios lo podría modificar sin contradicción. Esta interpretación naturalizada del ockhamismo es tanto más posible cuanto que el recurso a la omnipotencia divina suele aparecer en discusiones muy determinadas, como la naturaleza de Dios, la justificación del hombre, los futuros contingentes y la noticia intuitiva de los no existentes; pero el grueso de la doctrina ockhamiana se desarrolla sin ser tocada por la tesis de la omnipotencia, aunque no, como es obvio, sin el recurso a la acción ordinaria de Dios en el mundo. Por eso, dos intérpretes autorizados, como Adams y Panaccio, han podido ver el ockhamismo bajo el lente

---

some such 'definition' as, 'Gold is the substance instantiated by the items over there, or at any rate, by almost all of them'. Kripke 1972, 328.

[447] Cf. Adams 1987, 1198-1207; Bannach 1975.

de un pensamiento secular sin que pierda apenas nada de su especificidad, sobre todo en psicología cognitiva[448].

Dada esta situación, no puede sorprender que la teoría ockhamiana de la referencia se desarrolle de tal modo en el terreno de la causalidad natural que pueda vinculársela con los programas contemporáneos de la naturalización del contenido. La situación, como ya se ha dicho, es la siguiente: un sujeto, en presencia de un objeto, forma una aprehensión intelectiva de dicho objeto, que no es más que una pasión del alma que tiene como referente dicho objeto, al haber sido causada por él. La relación causal es, pues, el correlato de la relación semántica:

Y así la voz significa naturalmente, como cualquier efecto significa por lo menos su causa[449].

[261] La relación semántica se sitúa así en el terreno del obrar natural, solo que en sentido inverso. Pero, en el caso actual, el efecto es la pasión misma del alma, pudiendo permanecer su causa indeterminada. Con esta última precisión, ya puede formularse la pregunta que está en la base de la posibilidad de la semántica:

P ¿Por qué una relación causal, cuyo efecto se produce como un acto intelectivo en un sujeto, genera una relación semántica en la cual ese efecto es un signo natural que refiere a su causa?

Nótese que esta es la pregunta propia por la posibilidad de la semántica y no, como quizá podría pensarse, la pregunta más general:

Q ¿Por qué una relación causal genera una relación semántica en la cual el efecto es un signo natural que refiere a su causa?

Parece que la pregunta **Q** recoge el caso de la significación natural no lingüística, como el humo que significa el fuego; el quejido, el dolor; etc. Pero el humo por sí mismo no es propiamente signo de nada; el humo es humo, un habitante más de la naturaleza. Para que el

---

[448] **[n. 109]** *Ockham is, if anything, more empirical than Scotus about human cognitive psychology. For him, God plays no regular role in our cognition of creatures, apart from His upholding the common course of nature and being an efficient partial cause of every effect.* Adams 1989, 165.

Mon hypothèse de travail est que l'occamisme dans ce qu'il a d'excitant n'est pas foncièrement solidaire du christianisme, qu'on peut l'en détacher sans l'anéantir et que sa tendence la plus vive va dans le sens du naturalism. Panaccio 1991, 151.

[449] *Et sic vox naturaliter significat, sicut quilibet effectus significat saltem suam causam. SL,* I, c.1, 9.

humo signifique, tiene que haber una relación de conocimiento habitual que muestre que el fuego es la causa del humo. Después, ante una humareda particular, ese humo actualizará dicho conocimiento habitual, y hará pensar en su referente, el fuego:

Del primer modo, [se toma signo] por todo aquello que, aprehendido, hace llegar al conocimiento de alguna otra cosa, aunque no haga llegar a la mente al conocimiento primero de eso—como se ha mostrado en otro lugar—sino al [conocimiento] actual a partir del [conocimiento] habitual de lo mismo[450].

El humo no es, pues, de suyo signo natural del fuego. Para que lo sea, debe haber primero un sujeto cognoscente que, además, debe estar en posesión del conocimiento habitual de la relación causal que une el humo con el fuego. Por eso, la pregunta **Q** no puede entenderse como una pregunta más general y, por ende, más fundamental respecto de la posibilidad de la semántica que la

[262] pregunta **P**. La pregunta **Q** supone tanto la presencia del sujeto como el conocimiento habitual de la relación causal. Las condiciones enunciadas pueden incorporarse en otra pregunta, que quedaría así:

R ¿Por qué una relación causal actual genera, en un sujeto que tiene conocimiento habitual de dicha relación causal, una relación semántica en la cual el efecto es un signo natural que refiere a su causa?

La diferencia más notoria entre las preguntas **P** y **R** es que en esta última la relación causal es externa al sujeto, mientras que en la primera el sujeto mismo es uno de los términos de dicha relación. Pero es común a las dos preguntas la referencia a un acto actual de conocimiento, que en la pregunta **R** está antecedido por un hábito, mientras que en la pregunta **P** no, pero ello es solo porque en el caso de la pregunta **P** el efecto se produce en el propio sujeto y, entonces, este no necesita más garantías que la presencia en sí del propio acto cognoscitivo para asegurarse de que tal efecto es causado por tal causa; mientras que cuando el efecto cae por fuera del sujeto mismo, solo el hábito cognoscitivo puede dar un grado equivalente de certeza. El lugar de la relación semántica misma es más difícil de determinar,

pues en la pregunta **P** esta relación se da en el espacio que va del sujeto al objeto, *que es el mismo* que va del efecto a la causa; en la pregunta **R**, la relación se da en el espacio que va del efecto actual a la causa actual, *pasando* por el sujeto. Este paso por el sujeto no debe entenderse como si el efecto significase un acto cognoscitivo en el sujeto que, a su vez, referiría a la causa. No; el efecto refiere directamente a la causa, pero solo por su subordinación cognoscitiva al sujeto, pues si esta no existiera, no se constituiría ninguna relación semántica.

Ahora puede entrar a determinarse cómo se constituye una relación semántica:

S Una relación semántica es un acto de constitución del sujeto que, con conocimiento de una relación causal en cuanto tal, determina el efecto como signo de la causa.

Corresponde hacer algunas anotaciones a **S**. Primero, en esta relación el efecto es signo *natural* de su causa por la misma razón que la causa produce de modo natural su efecto. Se trata de una determinación metafísica de la realidad. Segundo, no hay una diferencia intrínseca entre el signo natural de **P** y el signo natural de

[263] R. La diferencia es que el primero es intelectivo por darse en el medio mental del sujeto, mientras que el segundo, como se da fuera del sujeto, no es inteligible directamente para él (aunque podría serlo para alguien más). Pero que un efecto sea inteligible y el otro no es algo que depende de la relación que el sujeto guarda con el efecto, no del efecto mismo. Esto es importante porque la pasión del alma, en cuanto signo, no tiene ningún estatus especial frente a otro signo natural. El programa de naturalización de la semántica recibe así vía libre. Tercero, las relaciones de significación natural son atómicas, pues al depender solo de una relación causal y de un acto cognitivo sobre ella, pueden constituirse con independencia de cualesquiera otras relaciones semánticas.

Con ello se responde ya al carácter de signo natural que tiene la pasión del alma. Debe explicarse ahora de dónde proviene el carácter lingüístico de este signo natural.

---

[450] *Uno modo pro omni illo quod apprehensum aliquid aliud facit in cognitionem venire, quamvis non faciat mentem venire in primam cognitionem eius, sicut alibi ostensum est, sed in actualem post habitualem eiusdem. SL*, I, c.1, 8s.

§ 51 Signos lingüísticos

Para dilucidar este asunto debe hacerse notar, primero que todo, que el carácter lingüístico no es propio de los signos mentales; en caso contrario, no podría haber signos lingüísticos instituidos. Es cierto que el carácter lingüístico de estos deriva del de aquellos, pero ya esto mismo muestra que signos de otra clase, diferentes de los mentales, pueden también poseer notas lingüísticas. Si a esto se le suma lo que se acaba de mostrar sobre el signo natural, a saber, que no hay una diferencia esencial en cuanto signo entre el signo interior de la mente y el signo exterior, terminan de determinarse las condiciones mínimas que debe cumplir la respuesta a este problema. Estas condiciones mínimas pueden sintetizarse así: primero, el carácter lingüístico debe convenirle al signo mental de un modo tal que pueda también convenirle al signo instituido subordinado a él, aunque del mismo modo, pues a este solo le conviene en forma derivada; y, segundo, el carácter lingüístico debe convenirle al signo mental por razones distintas a su naturalidad, pues, si no, todo signo natural sería lingüístico de suyo.

El carácter lingüístico de un signo lo discrimina Ockham en tres condiciones, de las cuales el cumplimiento de cualquiera es **[264]** suficiente para que un signo sea lingüístico. Las tres condiciones son: (1) tener la capacidad natural para suponer; (2) poderse añadir a signos que cumplan la primera condición; (3) estar compuesto de signos que cumplen las dos primeras condiciones. Los signos que cumplen la primera condición son los categoremas; los que cumplen la segunda, sincategoremas, que, en sentido amplio, incluyen otras partes de la oración; los que cumplen la tercera son las propias oraciones. Es claro que los signos que cumplan la tercera condición estarán cumpliendo *a fortiori* las dos primeras. Luego, el examen debe centrarse en los signos cobijados por las dos primeras condiciones, es decir, tanto en los categoremas como en los sincategoremas, y aunque estos últimos suscitan problemas especiales, su resolución abrirá el camino para la elucidación del carácter lingüístico del signo mental.

Una pasión del alma es, sin duda, un signo categoremático, pues tiene una significación definida y segura[451], a saber, la de su causa. El problema está en saber por qué un signo

[451] *Adhuc aliter dividitur terminus, tam vocalis quam mentalis, quia terminorum quidam sunt categorematici, quidam syncategorematici. Termini categorematici finitam et certam habent significationem—el término, tanto el hablado como el mental, se divide todavía de otro modo, pues de los términos algunos son categoremáticos;*

categoremático puede suponer. La determinación del carácter lingüístico mediante el recurso a la suposición es una brillante solución de Ockham, pues en una sola condición integra lo que se ha visto que es la unidad propia del lenguaje, a saber, la proposición. Entonces, un signo es lingüístico si puede formar parte de una proposición—integrando en esta formulación las condiciones (1) y (2). ¿Una pasión del alma puede formar parte de una proposición? Pero esta pregunta no puede responderse sin la elucidación previa de las condiciones para que se forme una proposición. Como el tema ya se trató con alguna extensión, pueden ahorrarse aquí los detalles. Hay una formulación que sintetiza bien la posición de Ockham al respecto:

A lo otro respondo que aquello absoluto en la mente, que es el sujeto o el predicado de una proposición, puede existir y ser entendido por una cognición simple y, sin embargo, ni el uno será sujeto ni el otro predicado. Pero esto no es por carencia de alguna relación de **[265]** *razón, sino por carencia del concepto absoluto de la cópula. Pues alguien puede entender absolutamente el hombre y el animal por una cognición simple y, sin embargo, el hombre no será sujeto ni el animal predicado. Y esto, por la carencia de este concepto sincategoremático 'es', por el cual, una vez dado y sin ninguna otra relación, de inmediato el hombre será sujeto y el animal predicado, y se tendrá toda la proposición. Por lo que acepto que tanto el sujeto como el predicado son conceptos relativos de razón, como será patente más adelante, pero cualquiera de tales conceptos es una cierta cualidad absoluta, a saber, un acto de intelección*[452].

Una pasión del alma puede estar dando a entender aquello que significa—¿qué, si no?—, mas no por ello tiene que estar formando parte de una proposición. La significación del categorema es una condición necesaria, pero no suficiente, para que entre en la constitución de

---

algunos, sincategoremáticos. Los términos categoremáticos tienen una significación definida y segura. SL, I, c.4, 15.

[452] *Ad aliud dico quod illud absolutum in mente, quod est subiectum vel praedicatum propositionis, potest esse et intelligi cognitione incomplexa, et tamen nec unum erit subiectum nec aliud praedicatum. Sed hoc non est propter defectum alicuius respectus rationis, sed propter defectum conceptus absoluti copulae. Potest enim aliquis absolute cognitione incomplexa intelligere hominem et animal, et tamen nec homo erit subiectum nec animal praedicatum. Et hoc, quia deficit iste conceptus syncategorematicus 'est', quo posito, sine omni alio respectu statim homo erit subiectum et animal praedicatum, et habetur tota propositio. Unde concedo quod tam subiectum quam praedicatum est conceptus relativus rationis, sicut post patebit, sed quilibet talis conceptus est quaedam qualitas absoluta, puta actus intelligendi. Quodl VI,* q.29, 696.

una proposición. El aporte decisivo en este sentido lo hace la cópula, normalmente el verbo *ser,* aunque podría ser algún otro[453], que al vincular dos pasiones del alma constituye en forma inmediata la proposición. Lo que hasta entonces eran actos de entender sueltos devienen, gracias a la acción de la cópula, términos de una proposición, es decir, la proposición queda constituida por dicha acción. Pero, la cópula, como sincategorema que es, ¿cómo obtiene su capacidad de cosignificación?

La objeción se le presenta a Ockham con precisión:

La cuarta duda tiene que ver con los conceptos sincategoremáticos, los connotativos y los negativos: ¿de dónde pueden tomarse o abstraerse? Porque si es justamente de las cosas, no parece que puedan distinguirse de algún modo de otros conceptos. Pero es claro qué son tales conceptos, porque a toda proposición en la voz puede corresponderle una [proposición] semejante en la mente, entonces a esta
[266] *proposición 'todo hombre es animal' y a esta 'algún hombre es animal' corresponden proposiciones distintas en la mente; entonces algo corresponde a un signo en una proposición que no corresponde en la otra*[454].

En esta objeción se muestra la dificultad de explicar la procedencia de los términos sincategoremáticos. En un primer momento, Ockham adopta una línea de respuesta que hace depender la posesión intelectual de los sincategoremas de su presencia en el lenguaje hablado:

A la cuarta duda responden que los conceptos sincategoremáticos, connotativos y negativos no son conceptos abstraídos de las cosas que por su naturaleza supongan por las cosas o por sí mismos de un modo diferente al de los otros conceptos significativos. Y por eso dicen que ningún concepto sincategoremático, connotativo o negativo [...] y, en general,

---

453 **[n. 114]** *In der Regel dient das Verb "sein/esse" als Kopula, so auch bei Ockham, wenngleich es der Grammatik nach auch noch andere kopulative Verben gibt. Kopulative Verben sind bekantermaßen all die, welche sinnotwendig ein ergänzendes Prädikatsnomen verlangen, z.B. "werden/fieri, evadere", "heißen/appellari, nominari, vocari, dici", "bleiben/manere", "scheinen/videri" etc.* Auch Ockham war sich *dessen bewußt.* Leffler 1995, 126.

454 *Quarum dubium est de conceptibus syncategorematicis et connotativis et negativis: unde possunt sumi vel abstrahi? Quia si praecise a rebus, non videtur quomodo possunt distingui ab aliis conceptibus. Quod autem sint tales conceptus patet, quia omni propositioni in voce potest correspondere consimilis in mente, igitur isti propositioni 'omnis homo est animal' et isti 'aliquis homo est animal' correspondent distinctae propositiones*

ningún modo gramatical o lógico puede de suyo convenir más a estos conceptos que a aquellos, sino que solo se usan a voluntad. Pero establecen que tales conceptos se imponen o se abstraen de las voces, y así sucede de hecho, o siempre o generalmente [...] Entonces de estas voces [‘todo’, ‘no’, ‘de suyo’, ‘en cuanto’ ‘si’] así significativas el intelecto abstrae los conceptos comunes predicables de ellas, e impone estos conceptos para significar lo mismo que significan las propias voces fuera del alma [...] Y lo que se ha dicho de estos hay que decirlo análogamente de todos los connotativos, los negativos y los sincategoremas, cuales son los verbos como ‘es’, ‘corre’, y así de los otros[455].

Según este enfoque, los sincategoremas en sentido amplio, esto es, aquellas partes de la oración que no tienen de suyo una significación determinada, toman su presencia en el lenguaje mental de su presencia en el lenguaje oral. Pero Ockham se da cuenta de que esta mezcla en el carácter significativo de los elementos del lenguaje mental es una debilidad de su sistema, y en una revisión posterior del texto de la *Ordinatio* propone una explicación diferente del carácter significativo de estos términos:

[267] *Entonces puede decirse que, de todos los modos, así como algunas voces y signos instituidos voluntariamente significan propiamente y de suyo las cosas fuera del alma, como los categoremas, y algunas no significan [así] sino solo cosignifican con las otras, como los sincategoremas [...] así mismo, hay algunas cualidades existentes subjetivamente en la mente a las cuales por naturaleza les convienen, análogamente, [propiedades] tales como las que les convienen a las voces por institución voluntaria. Y no parece que sea inconveniente que el intelecto pueda producir algunas cualidades que son naturalmente signos de las cosas, tal como algunos animales y algunos hombres emiten sonidos naturalmente a los cuales les*

---

in mente; igitur aliquid correspondet signo in una propositione quod non correspondet in alia. Sent-I, d.2, q.8, 282.

[455] *Ad quartum dubium dicerent quod conceptus syncategorematici et connotativi et negativi non sunt conceptus abstracti a rebus ex sua natura supponentes pro rebus vel ipsas modo distincto ab aliis conceptibus significantis. Et ideo dicerent quod nullus conceptus syncategorematicus nec connotativus nec negativus [...] et universaliter nec modi grammaticales nec logicales possunt plus ex se competere istis conceptibus quam illis, sed tantum ad placitum utentium. Possunt autem tales conceptus imponi vel conceptus abstrahi a vocibus, et ita fit de facto vel semper vel communiter [...] Tunc ab istis vocibus [‘omnis’, ‘non’, ‘per se’, ‘in quantum’, ‘si’] sic significantibus abstrahit intellectus conceptus communes praedicabiles de eis, et imponit istos conceptus ad significandum illa eadem quae significant ipsae voces extra [...] Et sicut dictum est de istis, sic dicendum est*

conviene significar naturalmente algunas otras cosas. La diferencia se da, sin embargo, en que los brutos y los hombres no emiten tales sonidos sino para significar algunas pasiones o algunos accidentes en su propia existencia, pero el intelecto, como tiene un mayor poder en este respecto, puede producir cualidades para significar naturalmente cualquier cosa[456].

La alusión de esta cita, en el sentido de que hay signos que el intelecto puede suscitar por sí mismo, debe entenderse en relación con los sincategoremas y no con los categoremas, pues las condiciones de producción de estos ya se determinaron y en ellas la afectación por un objeto—que podría muy bien estar en el alma—es una condición necesaria. Para los sincategoremas, en cambio, Ockham no encuentra una solución mejor que remitirlos a una capacidad productiva del intelecto, lo que seguramente se siente inclinado a hacer dado que los sincategoremas solo tienen significación definida y segura en asocio con los categoremas, por lo que el lenguaje conserva siempre un anclaje referencial en la realidad. De todos modos, se trata de un recurso muy notable y es una de las razones por las cuales Ockham puede haber sido considerado como un antecesor de Kant[457]. Para nuestros fines es importante hacer notar que la formación de la proposición es un acto productivo del entendimiento, pues para él se requiere el aporte de un sincategorema, a saber, la cópula que une dos categoremas ya dados. La producción de la proposición se halla entre las funciones propias del
[268] intelecto ockhamiano, por lo que el carácter lingüístico de la mente parece ser una de sus estructuras innatas, con lo que, inesperadamente, se encuentra un nuevo punto de contacto entre Ockham y Fodor. En efecto, el carácter innato del lenguaje del pensamiento es una de las tesis características del filósofo norteamericano[458].

---

proportionabiliter de omnibus connotativis, negativis, syncategorematicis, qualia sunt verba sicut 'est', 'currit', et sic de aliis. Sent-I, d.2, q.8, 285s.

[456] *Et tunc potest dici quod per omnem modum sicut voces et signa voluntarie instituta quaedam significant res extra proprie et per se, cuiusmodi sunt categoremata, et quaedam sunt quae non significant sed tantum consignificant cum aliis, cuiusmodi sunt syncategoremata [...] ita sunt quaedam qualitates exsistentes in mente subiective, quibus ex natura competunt talia—proportionabiliter—qualia competunt vocibus per voluntariam institutionem. Nec videtur hoc magis inconveniens in intellectu posse elicere aliquas qualitates quae sunt naturaliter signa rerum, quam quod bruta animalia et homines aliquos sonos naturaliter emittunt quibus naturaliter competit aliqua alia significare. Est tamen in hoc differentia quod bruta et homines tales sonos non emittunt nisi ad significandum aliquas passiones vel aliqua accidentia in ipsis exsistentia, intellectus autem, quia est maioris virtutis quantum ad hoc, potest elicere qualitates ad quaecumque naturaliter significandum. Sent-I*, d.2, q.8, 290s.

[457] Cf. Muralt 1975.

[458] Cf. Fodor 1975, 82.

La formación de la proposición corresponde, entonces, a un acto propio del entendimiento, por el cual, dado el contenido de la proposición, esto es, los términos categoremáticos—aunque aún no determinados como sujeto y predicado, pues la proposición todavía no se ha formado—, el entendimiento produce la proposición al suscitar, a partir de sí mismo, la unión de dichos términos—ahora ya determinados como sujeto y predicado—mediante un acto de entender copulativo[459]. Es solo con estas condiciones que una pasión del alma puede formar parte de una proposición. Es decir, de suyo, las pasiones del alma no se conforman proposicionalmente, pero de suyo sí tienen la capacidad de unirse mediatamente una a otra gracias a un acto unitivo del entendimiento. Esta capacidad proviene de la naturaleza significativa de los términos categoremáticos, pues si no fuera por ella el entendimiento uniría sincategoremas a sincategoremas, produciendo proposiciones vacías o mal formadas. Pero como la acción del entendimiento consiste en unir categoremas a sincategoremas, formando así la proposición, es claro que la determinación de una pasión del alma como categorema, es decir, como signo con una significación determinada, es lo que hace que sea seleccionada por el entendimiento para unirse a un sincategorema, que se une a otro categorema, para constituir así la proposición.

Las condiciones de formación de la proposición pasan, entonces, por la acción del entendimiento. Nótese que no es porque una pasión del alma sea un signo natural que puede formar parte de una proposición, sino porque este signo natural ocurre en el medio mental. Está bien que esto sea así, porque entonces las condiciones que determinan el carácter lingüístico de una cadena de

[269] signos pueden transferirse de algún modo del medio mental a otro medio sin que se pierda con ello el carácter lingüístico de la cadena de signos, aunque sí la naturalidad su significación. Esto es justamente lo que ocurre con las proposiciones hablada y escrita. En ellas, la sucesión temporal de las palabras pronunciadas o su contigüidad física asegura la unidad de la proposición, siempre y cuando se preserve de algún modo el carácter significativo tanto de los elementos que constituyen la proposición mental como de la proposición mental misma, pues no cualquier sucesión de palabras ni cualquier inscripción de letras conforma ya

---

[459] *Nihil est subiectum nec praedicatum sine operatione intellectus—nada es sujeto o predicado sin la operación del intelecto. Quodl VI,* q.30, 699.

una proposición. Según esto, puede decirse que la subordinación en la significación es el costo que tiene que pagar una cadena de signos, que no se dé en el medio mental, para que pueda poseer un carácter lingüístico. Se ha mostrado así por qué un signo lingüístico no tiene que ser necesariamente un signo natural y por qué, si no es un signo mental, tiene que estar subordinado en la significación a algún signo mental si es que ha de poseer un carácter lingüístico.

La relación significativa de referencia es, pues, la inversa de la relación causal. Cuando el efecto de una relación causal se produce como un acto intelectivo en un sujeto, ese efecto será un signo natural lingüístico de la causa. Cuando, por el contrario, el efecto de la relación causal se produce fuera del intelecto de un sujeto, pero este tiene, sin embargo, un conocimiento habitual de dicha relación causal, el efecto será un signo natural, mas no lingüístico, de su causa. Un signo instituido puede poseer un carácter lingüístico a condición de estar subordinado a un signo mental; mediante la subordinación se logra, además, suplir la cadena causal que va de la causa significada al efecto significante, cadena que está ausente en el caso del signo instituido.

Expuestas las condiciones generales de una teoría de la referencia, conviene examinar con mayor detalle su funcionamiento concreto, donde se presentan algunas dificultades que deben ser resueltas.

§ 52 Robustez semántica y dependencia asimétrica

Una teoría causal y directa de la referencia debe explicar cómo es posible que un signo signifique algo distinto de aquello que lo

[270] causa. Puede parecer imposible que esto ocurra, dado que la teoría de la referencia directa se ha determinado como la aplicación inversa, en el plano semántico, de la relación de causalidad, que se da en el plano físico. Luego, si un signo significa algo diferente de aquello que lo causa como efecto, *parece* que ello quiere decir que la teoría de la referencia no es causal y directa, después de todo. Sin embargo, si se presta mayor atención a lo que está ocurriendo, será necesario aceptar que la situación presentada, es decir, que un signo signifique

algo distinto de aquello que lo causa, no solo puede darse sino que tiene que darse, *sin que ello invalide* la teoría causal de la referencia directa.

Para argumentar este último punto hay que hacer notar que si ningún signo pudiese significar nada distinto de aquello que lo causa, el universo semántico de los efectos simplemente duplicaría el universo físico de las causas, con lo que su utilidad y pertinencia quedarían reducidas prácticamente a cero. Ockham ha sido consciente de que ese no puede ser el caso, como lo manifiesta su constatación de que se engaña quien crea que la realidad es idéntica al lenguaje, aunque solo sea porque el mundo de los signos es finito, mientras que el mundo de las cosas puede ser infinito[460]. Pero si eso es así, es decir, que el mundo de los signos es más reducido que el mundo de las causas, habrá necesariamente signos que no signifiquen su causa o, con mayor exactitud, que no signifiquen su causa actual, su causa efectiva y real, aunque pueden muy bien significar alguna causa posible o potencial. Tal es el caso de los signos universales, cuya capacidad para significar varios, muchos, o incluso una infinidad de objetos, no está relacionada con una dependencia causal actual del signo respecto de tales objetos sino con una dependencia causal eventual o posible. Esto completa el análisis que en la primera parte se hizo del capítulo 33 de la *Summa Logicae, Sobre este término 'significar',* en el sentido de que de las cuatro acepciones allí propuestas, solo la segunda cumple de modo cabal las condiciones de una teoría de la significación en Ockham, pues solo en esta acepción un signo significa tanto las cosas presentes, como
[271] también las pasadas, las futuras o las posibles, la mayoría de las cuales no han tenido ninguna incidencia causal en la constitución del signo y, sin embargo, son significadas por él:

Y así 'blanco' no significa solo aquello que ahora es blanco, sino también aquello que puede ser blanco[461].

Un signo universal significa, entonces, tanto su causa efectiva como sus causas posibles, y esto es lo único que explica su universalidad, y la razón por la que se diferencia del signo propio de algo, que solo puede ser causado por ese algo. Nótese que no se dice que un

---

[460] Cf. *ExEl,* I, c.1, 8s, ya citado en la nota 425.
[461] *Et sic 'album' non tantum significat illud quod nunc est album, sed etiam illud quod potest esse album. SL,* I, c.33, 95.

signo universal puede significar solo sus causas posibles, sin que haya una causa efectiva que lo haya suscitado originariamente, que también cae en el conjunto de sus objetos significados. Si los signos universales pudiesen significar únicamente sus causas posibles, cualquier intelecto estaría en posesión de ellos y los procesos gnoseológicos serían superfluos. Pero, entonces, es claro que los procesos cognoscitivos deben articularse por lo menos en un punto con los procesos semánticos, so pena de que la semántica devenga un cuento de hadas. Ahora bien, hay que tener cuidado en no confundir las relaciones semánticas con las relaciones cognoscitivas, dado que solo *algunas* relaciones semánticas serán cognoscitivas. En otras palabras, el signo puede llevar al conocimiento intuitivo solo de uno de sus significados, a saber, aquel que ha sido su causa efectiva; de los demás significados suyos, el signo solo puede brindar un conocimiento abstractivo:

Ninguna cognición abstractiva simple es más una semejanza de una cosa singular que de otra idéntica a ella, ni es causada—ni apta por naturaleza para ser causada—por una cosa; por lo tanto, ninguna [cognición] tal es propia de un singular, sino que cualquier [cognición tal] es universal[462].

[272] En este contexto hay que entender la definición de signo lingüístico del primer capítulo de la *Summa,* en el que se determina el signo como aquello que hace llegar al conocimiento de algo[463]: se trata, evidentemente, de un conocimiento abstractivo, pues el mero signo lingüístico no puede producir conocimiento intuitivo alguno de su significado.

---

462 **[n. 123]** *Nulla cognitio abstractiva simplex est plus similitudo unius rei singularis quam alterius sibi simillimae, nec causatur a re nec nata est causari; igitur nulla talis est propria singulari sed quaelibet est universalis. Quodl I,* q.13, 74.

Que una cognición abstractiva no sea causada por una cosa debe entenderse en el sentido de que la presencia de la cosa causa necesariamente una cognición intuitiva, a partir de la cual sí se sigue la abstractiva:

Cognitio simplex propria singulari et prima tali primitate est cognitio intuitiva. Quod autem ista cognitio sit prima patet, quia cognitio singularis abstractiva praesupponit intuitivam respectu eiusdem obiecti et non econverso. Quod autem sit propria singulari patet, quia immediate causatur a re singulari vel nata est causari, et non est nata causari ab alia re singulari etiam eiusdem speciei—la cognición simple propia de un singular y primera, con una primacía tal, es la cognición intuitiva. Pero es claro que esta cognición es primera, porque la cognición singular abstractiva presupone la intuitiva respecto del mismo objeto, mas no viceversa. Y también es claro que es propia del singular, porque es causada inmediatamente—o apta por naturaleza para ser causada—por una cosa singular, y no es apta por naturaleza para ser causada por otra cosa singular, incluso de su misma especie. Quodl I, q.13, 73.

463 *Aliter accipitur signum pro illo quod aliquid facit in cognitionem venire—se toma signo de otro modo por aquello que hace llegar al conocimiento de algo. SL,* I, c.1, 9.

Con esto, la teoría causal de la referencia directa recibe una precisión importante, pues aunque en un primer momento el signo significa su causa efectiva, *una vez* se ha determinado como signo, en particular, una vez deviene conocimiento abstractivo, pasa a significar también todos aquellos objetos que de un modo u otro—en el pasado, en el futuro, o en "mundos posibles"—pueden también ser causa de dicho signo. Así, yo puedo referirme a los hombres del año 3000 antes o después de Cristo, no porque ellos sean parte del vínculo causal que va de los hombres a mi concepto de hombre sino porque podrían serlo. Mi signo conceptual *hombre* ha sido causado por algunos hombres particulares, distintos de los hombres de los años 3000 a. C. o d. C., pero dicho concepto puede, sin embargo, significar a los hombres aludidos, es decir, significar algo distinto de su causa.

Hay, empero, otro modo como un signo puede significar algo distinto de aquello que lo causa, a saber, cuando el efecto causado significa una cosa diferente de su causa:

Pero de uno que viene de lejos, puedo tener una visión por la cual solo juzgo que aquello es un ente; otra, por la que juzgo que aquello es un animal; una tercera, por la que juzgo que aquello es un hombre; una cuarta, por la que juzgo que aquello es Sócrates. Pero estas
[273] *visiones son de especie distinta, luego todas estas no pueden ser cogniciones propias de aquella [cosa] singular vista*[464].

Hay que reconocer que en este caso no se trata de que un signo sea causado por una cosa diferente de su significado (como cuando una vaca en la oscuridad causa el concepto *caballo*), pues aquello distinguido en la lejanía, y que se va acercando, efectivamente es un ente, un animal, un hombre, etc. La réplica que se le está suscitando a Ockham tiene que ver, más bien, con el hecho de que podría haber más de una cognición propia de una cosa singular, lo cual es imposible, porque si no ninguna de ellas sería propia. Pero la respuesta que Ockham va a dar a la objeción se aplica tanto al caso en cuestión como al caso aludido, es decir, que un concepto sea causado por una cosa diferente de la que significa:

---

[464] *Sed de uno veniente a remotis possum habere unam visionem per quam tantum iudico illud esse ens, aliam per quam iudico illud esse animal, tertiam per quam iudico illud esse hominem, quartam per quam iudico illud esse Sortem. Sed istae visiones sunt alterius rationis, igitur omnes istae non possunt esse cognitiones propriae illius singularis visi. Quodl I*, q.13, 75.

Digo que solo difieren en especie aquellas causas que no pueden causar un efecto de la misma especie, sin importar qué tan aumentadas o intensas sean. Pero, ahora, esta visión aumentada e intensa puede producir todo efecto que puede producir una visión clara; en consecuencia son de la misma especie[465].

La respuesta de Ockham discurre en el sentido de no discriminar las causas en especies distintas. Ciertamente, los efectos son de especies distintas, pero no porque las causas lo sean, como lo prueba el hecho de que si las causas se intensifican producirán efectos iguales. Este principio puede aplicarse también al caso en el que un signo es causado por un objeto diferente de su significado, lo que no puede suceder sino porque las condiciones de percepción no son las normales:

Y si preguntas qué noticia abstractiva se tiene primero mediante la intuitiva, respondo: a veces, solo el concepto de ente; a veces, el concepto de género; a veces, el concepto de la especie especialísima; según que el objeto esté más o menos distante. Sin embargo, siempre **[274]** *se imprime el concepto de ente, ya que cuando un objeto se aproxima del modo debido, el concepto específico y el concepto de ente son causados a la vez por la cosa singular fuera [del alma]*[466].

Cuando las condiciones de percepción no son las normales, la confusión es posible porque solo se tiene acceso a uno de los componentes que conforman la totalidad de la noticia abstractiva propia de un objeto; de hecho, que las condiciones de percepción no sean las normales quiere decir que el objeto se presenta solo bajo una de sus dimensiones, en lo que puede coincidir con otros objetos:

A lo tercero digo que, viendo algo, tengo alguna cognición abstractiva propia, pero esta no será simple sino compuesta de simples. Y aquella noticia compuesta es el principio de

---

[465] *Dico quod causae, quandocumque auctae et intensae non possunt causare effectum eiusdem speciei, differunt specie et aliter non. Nunc autem ista visio aucta et intensa potest in omnem effectum in quem potest visio clara; et per consequens sunt eiusdem speciei. Quodl I,* q.13, 76s.

[466] *Et si quaeras quae notitia abstractiva primo habetur mediante intuitiva, respondeo: aliquando conceptus entis tantum, aliquando conceptus generis, aliquando conceptus speciei specialissimae, secundum quod obiectum est magis vel minus remotum. Semper tantum imprimitur conceptus entis, quia quando obiectum est debito modo approximatum, simul causatur a re singulari extra conceptus specificus et conceptus entis. Quodl I,* q.13, 78.

la memoria, ya que yo me acuerdo de Sócrates porque lo vi con tal figura, con tal color, de tal longitud, de tal grosor, y en tal lugar; y es por este concepto compuesto que me acuerdo de que vi a Sócrates. Pero si excluyes todos los conceptos simples, salvo uno, por él no te acordarás más de Sócrates que de algún hombre idéntico a él. Puedo recordar muy bien lo que vi, pero desconozco si se trata de Sócrates o de Platón. Y por eso la cognición abstractiva simple no es propia de un singular, pero la compuesta bien puede ser propia[467].

Puede decirse que la acumulación de notas es lo que permite determinar una noticia abstractiva como propia, no porque no pueda corresponder a otro objeto sino porque ello es más improbable mientras mayor sea el número de notas que componen la noticia abstractiva.

Hay otro caso en el que un signo puede significar un objeto diferente de aquello que lo causa, a saber, cuando la causa es una imagen que representa el objeto finalmente significado. Así, la captación de la estatua de Hércules me hace pensar en Hércules, no en la estatua, pero con la condición de que haya tenido un conocimiento previo de cómo es Hércules; de no ser este el caso, la visión de su estatua no me hará pensar en Hércules:

[275] *Pues es claro por experiencia que si alguien carece por completo del conocimiento de Hércules, si ve la estatua de Hércules no pensará más en Hércules que en Sócrates. Pero si primero ve a Hércules, y retiene la noticia de Hércules, y después ve una estatua semejante a él en lo que respecta a algunos accidentes exteriores, en virtud de aquella visión de la estatua, incluso aunque nunca antes la hubiera visto, recordará a Hércules, aunque no siempre, a causa de alguna imperfección de la semejanza o por algún otro defecto*[468].

---

[467] *Ad tertium dico quod videndo aliquid, habeo aliquam cognitionem abstractivam propriam, sed illa non erit simplex sed composita ex simplicibus. Et illa notitia composita est principium recordationis, quia per hoc recordor de Sorte, quia vidi eum sic figuratum, coloratum, talis longitudinis, latitudinis, et in tali loco; et per istum conceptum compositum recordor me vidisse Sortem. Sed si circumscribas omnes conceptus simplices praeter unum, non plus recordaris de Sorte per illum quam de aliquo homine sibi simillimo. Bene possum recordari me vidisse, sed utrum sit Sortes vel Plato nescio. Et ideo cognitio abstractiva simplex non est propria singulari, sed composita bene potest esse propria. Quodl I,* q.13, 77.

[468] *Per experientiam enim patet quod si aliquis nullam penitus habeat cognitionem de Hercule, si videat statuam Herculis non plus cogitabit de Hercule quam de Sorte. Si autem primo videat Herculem, et retineat notitiam Herculis, et postea videat statuam sibi similem quantum ad aliqua accidentia exteriora, virtute illius visionis statuae, etiam posito quod nunquam prius eam vidisset, recordabitur de Hercule, quamvis non semper, propter imperfectionem similitudinis vel propter aliquem alium defectum. Sent-I,* d.3, q.9, 545.

Nótese que esta representación no tiene que ser icónica; basta con que haya una relación de significación previa entre la causa y el objeto finalmente significado para que el efecto remita a dicho objeto y no a la causa misma. Así sucede no solo con las imágenes y con los vestigios sino también, de un modo mucho más fundamental, con las palabras habladas y escritas, que como símbolos físicos suscitan en el que las percibe el conocimiento de su significado, no el conocimiento de sí mismas.

Con esto queda explicada la cualidad de la semántica ockhamiana por la cual es posible suscitar un significado de muchos modos distintos, aunque en la base de todos ellos se encuentre una relación causal que permite que todas estas adscripciones no caigan en el vacío. La semántica ockhamiana cumple así la condición fodoriana de la robustez semántica, a la vez que se adecua a las condiciones establecidas por la teoría de la dependencia asimétrica. En efecto, es una ley que **H:** hombre → HOMBRE; además, hay objetos, a saber hombres, que también producen HOMBRE; y, por último, todos los demás objetos diferentes de los hombres que producen HOMBRE—como estatuas de hombres, animales en la lejanía, palabras habladas y escritas—, constituyen relaciones que dependen asimétricamente de **H**, en el sentido de que no producirían HOMBRE si primero no se hubiese dado **H** y porque **H** se da.

El caso de la quimera (en Ockham) o unicornio (en Fodor) muestra bien la cercanía en el tratamiento de un problema semántico que los dos autores comparten. Para Fodor[469],

[276] *unicornio* puede considerarse como un concepto primitivo o como un concepto compuesto, es decir, como una descripción abreviada. Pero *unicornio* puede ser un concepto primitivo solo si hay un mundo posible en el que se cumpla **U:** unicornio → UNICORNIO, junto con las demás condiciones de dependencia asimétrica. Para esta posición, el hecho de que no haya instancias de unicornios no es semánticamente interesante. Por el contrario, tomando en serio la condición de instanciación de los conceptos, si la no instanciación de unicornios resulta ser necesaria, *unicornio* no puede significar unicornio, ni ser un concepto primitivo (así sea o parezca léxicamente primitivo) sino tan solo una descripción abreviada. Pero esta es justamente—lo cual ya no debería causar sorpresa—la perspectiva ockhamiana. Para el franciscano inglés, *quimera* incluye contradicción, por lo que no puede haber ninguna instanciación de ella:

A lo primero digo que hay que distinguir esta 'la quimera incluye contradicción', puesto que el sujeto puede tener suposición simple o personal. Del primer modo no incluye contradicción, pero sí del segundo modo, por la significación; ya que significa una contradicción, puesto que al predicar quimera *de alguno se siguen contradictorias, a saber, que algo es hombre y no es hombre. Del mismo modo, tales son verdaderas 'la quimera es algo', 'la quimera es ente', si* quimera *tiene suposición material o simple, no si tiene suposición personal*[470].

Al ser imposible que haya una instancia de quimera—como dice Fodor—o que la proposición *la quimera es un ente* sea verdadera, si *quimera* tiene suposición personal—como dice Ockham—, se sigue que *quimera* es necesariamente un concepto compuesto, y no puede ser en modo alguno simple:

Podemos entender la quimera en un instante por un concepto compuesto que incluye una contradicción, pero de ningún modo por una cognición simple y propia[471].

[277] El atomismo semántico de los dos autores parece arrimarlos a las mismas playas, a saber, que los conceptos léxicos instanciados constituyen una clase semántica natural[472] o, lo que es lo mismo, que los conceptos absolutos pueden tener siempre suposición personal en proposiciones verdaderas[473] y constituyen una clase semántica natural.

---

[469] Cf. Fodor 1990b, 100s, 123s.

[470] *Ad primum dico quod haec est distinguenda 'chimaera includit contradictionem', ex eo quod subiectum potest habere suppositionem simplicem vel personalem. Primo modo, non includit contradictionem, sed secundo modo, per significationem; quia significat contradictionem pro tanto quia ad praedicationem chimaerae de aliquo sequuntur contradictoria, puta quod aliquid sit homo et non sit homo. Eodem tales sunt verae 'chimaera est aliquid', 'chimaera est ens', ut supponit materialiter vel simpliciter, non personaliter. Quodl II,* q.8, 149.

[471] *Possumus intelligere chimaeram in uno instanti per conceptum compositum includentem contradictionem, sed nullo modo per cognitionem simplicem propriam. Quodl IV*, q.17, 387.

[472] **[n. 133]** *I used to think that "primitive concept" just about meant "lexical concept" (viz., concept expressed by a syntactically simple predicate of, as it might be, English). I'm now inclined to think it just about means "lexical and instantiated concept". Extensionally, this probably makes vanishingly close to no difference because* uninstantiated lexical properties are very, very rare. *So rare that one might risk the speculation that their rarity isn't an accident. Maybe the* instantiated lexical concepts *constitute a semantical natural kind.* Fodor 1990b, 124.

[473] **[n. 134]** *Definitio exprimens quid rei est solum nominum absolutorum [...] Definitio exprimens quid rei solum est possibilium—la definición real es solo de los nombres absolutos [...] La definición real solo es de posibles. Quodl V*, q.19, 555. Esto, más el hecho de que *significar* se toma también por los posibles, garantiza que haya proposiciones verdaderas donde un nombre absoluto tiene suposición personal.

§ 53 Sentido y referencia

Con los elementos ganados, puede examinarse, por último, la relación que se da entre el sentido y la referencia en la semántica ockhamiana. El propósito de esta indagación es muy concreto, pues se trata de estudiar si la referencia y el sentido se correlacionan de un modo fiable, de tal forma que los casos de Frege y de los Gemelos no puedan proliferar. En otras palabras, hay que examinar si las situaciones en las que la referencia no basta para determinar el sentido (caso de Frege) o en que el sentido no basta para determinar la referencia (caso de los Gemelos) se dan de un modo sistemático o meramente accidental. Como ya se indicó, el caso de Frege es más interesante y más difícil de tratar que el caso de los Gemelos, pues de este puede darse una

[278] argumentación que muestra que, si se presenta, ello solo puede ser por causas accidentales, no nomólogicas, mientras que el primero se presenta con mayor frecuencia en la realidad y hay que argumentar desde la teoría de la acción—luego, no desde el interior de la semántica—para mostrar que, en general, no es plausible y solo aparece como un mero accidente. Sin embargo, en Ockham es más fácil argumentar el caso de Frege que el caso de los Gemelos, pues del primero puede identificarse incluso alguna alusión explícita, mas no así del segundo.

En Ockham, el caso de Frege se presenta a propósito del tercer modo como se dan los nombres abstractos y concretos[474]. En este caso, un nombre abstracto *a* y un nombre concreto *c* significan las mismas cosas y suponen por las mismas cosas y, sin embargo, no son sinónimos, como lo prueba el hecho de no poderse predicar uno de otro o de que les corresponden predicados distintos. Es a partir de este aspecto de la predicación que se identifica un elemento adicional que contribuye a la teoría de la significación, cual es el aspecto intensional de un concepto o de un nombre; lo que en la tradición fregeana se ha llamado *sentido*. Si, como sucede, los nombres *hombre* y *humanidad* refieren a lo mismo, pero de modos diferentes, razón por la cual no son sinónimos, ese modo como un nombre hace referencia a su significado

Nótese que no se igualan los nombres absolutos ockhamianos con los conceptos primitivos fodorianos, pues son categorías de sistemas distintos, sino que se ponen en correspondencia, es decir, cumplen funciones parecidas dentro de cada sistema.

[474] **[n. 135]** Aquí solo hago una presentación breve del tema, dado que en la sección § 15 se trató con amplitud.

recogerá en lo esencial la determinación fregeana del *sentido.* Puede decirse, entonces, que *a* y *c* tienen la misma referencia, pero no el mismo sentido, con lo que se configura el caso de Frege: la referencia no determina el sentido. Debe preguntarse ahora si el caso de Frege, tal como se presenta en Ockham, es abundante o sistemático, pues, de serlo, ello plantearía una grave objeción no solo al programa de la semántica sino también al de la psicología filosófica, tal como Fodor lo entiende[475].

[279] Ahora bien, de las dos restricciones que se le imponen al caso de Frege, que no sea abundante y que no sea sistemático, esta última limitación es, sin duda, mucho más importante desde el punto de vista teórico, pues pueden permitirse casos de Frege con cierta frecuencia, siempre y cuando no sean sistemáticos[476]. Pero los casos de Frege que permite la semántica ockhamiana no se dan como consecuencia sistemática de sus principios, sino que surgen en el lenguaje hablado en razón de la convencionalidad que impera en este, que permite hacer equivaler a voluntad una expresión abstracta a varias concretas con un sincategorema incluido:

Pues los usuarios pueden, si quieren, usar una expresión en lugar de muchas, así como en lugar de 'todo hombre' puede usarse esta expresión a *y en lugar de 'solo el hombre' puede usarse este vocablo* b, *y así de otros. Y si así ocurriese, sería posible que un concreto y un abstracto no supusieran por distintas cosas ni significaran distintas cosas, y, sin embargo, [sería posible] que la predicación de uno del otro fuese falsa y que algo se predicara de uno y no de otro*[477].

---

[475] **[n. 136]** *I would be, to put it mildly, surprised if it turned out just an accident that the worry in semantics about what relates sense to reference and the worry in philosophical psychology about what relates broad (i.e., referential) content to computation have the same geometry.* Fodor 1994a, 24; 1994tr 39.

[476] **[n. 137]** *It would help me a lot to do so if you would bear it in mind that the issue is* not *whether there are* conceivable *Frege cases; it's not in dispute that there are plenty of* those. *The issue is whether, if intentional laws were couched broadly, the* actual *Frege cases would be plentiful enough, and systematic enough, to disconfirm them.* Fodor 1994a, 39; 1994tr 55.

[477] *Possunt enim utentes, si voluerint, uti una dictione loco plurium , sicut loco istius totius 'omnis homo' possem uti hac dictione* a *et loco istius totius 'tantum homo' possem uti hoc vocabulo* b, *et sic de aliis. Et si ita esset, possibile esset quod concretum et abstractum non supponerent pro distinctis rebus nec significarent distinctas res, et tamen quod praedicatio unius de altero esset falsa et quod aliquid praedicaretur de uno et non de alio. SL,* I, c.8, 29s.

El tercer modo es cuando el concreto y el abstracto se dan de forma tal que el abstracto incluye, por institución voluntaria o por uso de los hablantes, algunos sincategoremas o determinaciones adverbiales, de tal forma que aquel abstracto equivalga en la significación a un compuesto[478].

Los casos de Frege que permite la semántica ockhamiana tampoco son abundantes, al menos no el uso cotidiano, aunque se hallan con frecuencia en el lenguaje de los eruditos:

Pero hay que advertir que aunque en el habla ordinaria tales abstractos, que equivalen en la significación a muchas de tales
[280] *expresiones, rara vez o nunca se usen, sin embargo, en las expresiones de los filósofos y de los santos con frecuencia se hallan usados abstractos que se toman así*[479].

Esto impone la necesidad de que el estudioso examine las palabras de las autoridades para decidir en qué sentido escribieron lo que escribieron, y según qué interpretación esas palabras se conforman a la verdad:

Y así, quería [Avicena] que este nombre 'equinidad', según como entonces se usaba, equivaliera en la significación a muchas expresiones [...] Así, él no pretendía que la equinidad fuese alguna cosa [...] Y que esta era su intención se muestra suficientemente examinando sus palabras[480].

De este modo, se propone incluso un modelo interpretativo para identificar los casos de Frege allí donde se den, interpretación que pone de presente que cuando del uso de un nombre abstracto se siguen consecuencias falsas, posiblemente dicho abstracto se está usando en lugar de una expresión compuesta.

---

[478] *Tertius modus est quando concretum et abstractum sic se habent quod abstractum ad placitum instituentium vel ex usu loquentium includit aliqua syncategoremata vel determinationes adverbiales, ita quod illud abstractum in significando aequivaleat unum complexum. Quodl V,* q.9, 516.

[479] *Est autem advertendum quod quamvis in vulgari locutione abstracta talia, aequivalentia multis dictionibus talibus in significando, raro vel numquam locum habeant, in dictis tamen philosophorum et Sanctorum frequenter inveniuntur abstracta usitata sic accipi. SL,* I, c.8, 31.

[480] *Et ita volebat [Avicenna] quod hoc nomen 'equinitas', secundum quod tunc utebatur eo, aequivaleret in significando multis dictionibus [...] Unde non intendebat quod equinitas esse aliqua res [...] Et quod haec sit intentio sua satis patet intuenti verba eius. SL,* I, c.8, 31.

La conclusión es que la semántica ockhamiana permite el surgimiento de casos de Frege, pero no como consecuencia de los principios de su semántica sino como resultado del uso de los hablantes. Estos casos pueden darse con cierta frecuencia en el habla de los eruditos, pero el intérprete cuenta con herramientas para identificarlos y leerlos en el sentido verdadero con que tales expresiones fueron pronunciadas o escritas. Para la psicología filosófica esto también significa que ordinariamente un estado intencional solo recibe una implementación computacional; dicho de otro modo, que al contenido de un estado psicológico le corresponde un solo mecanismo de implementación.

En relación con el caso de los Gemelos, ya se ha dicho que este puede darse solo de modo accidental, no nomológico. Quizá esta conclusión pueda argumentarse un poco más desde los principios

[281] del pensamiento ockhamiano. Para que se presente un caso de Gemelos, dos cosas *esencialmente* distintas deben causar un mismo efecto (concepto), tal que este concepto no sea general sino propio a una de ellas. La historia de las Tierras gemelas de Putnam quiere construir un escenario donde esta situación pueda presentarse. En efecto, H_2O y XYZ son dos sustancias esencialmente distintas que causan, sin embargo, el mismo estado intencional o, para ser más exactos, dos estados intencionales indistinguibles entre sí (salvo por el hecho de que uno lo tengo yo y el otro lo tiene mi gemelo). La situación es la siguiente: $H_2O \rightarrow e$; XYZ $\rightarrow f$; $e = f$. Como *e* se refiere a H_2O del mismo modo que *f* se refiere a XYZ, puede decirse que en este caso el sentido no determina la referencia. Nótese que *e* es propio de H_2O, significa H_2O; mientras que *f* es propio de XYZ, significa XYZ. Por consiguiente, ni *e* ni *f* son conceptos generales, en el sentido de que signifiquen tanto H_2O como XYZ. El caso no es en absoluto el del concepto *animal*, que significa tanto los perros como los gatos y puede ser causado tanto por los unos como por los otros. Entonces, si en la Tierra gemela yo pienso que *e* significa XYZ, estaré cometiendo un error; tal como mi gemelo estará cometiendo un error si en la Tierra piensa que *f* significa H_2O. En realidad, como ha quedado claro en Ockham, un concepto significa aquello que lo causa y aquello que lo podría causar *en condiciones normales de percepción*. Luego, si H_2O y XYZ son absolutamente indistinguibles, los conceptos que suscitan una y otra, *e* y *f*, significarán tanto H_2O como XYZ. Es como si Hércules y la estatua de Hércules (un autómata, sangre incluida) fuesen absolutamente indistinguibles; entonces, los

conceptos suscitados por cada uno de ellos, por así decirlo, los significarían indistintamente. "Por así decirlo", pues se trataría de un solo concepto (nótese que Hércules y su estatua idéntica no pueden presentarse a la vez, si no, no serían absolutamente indistinguibles: se distinguirían localmente)[481]. Pero, ciertamente, H_2O y XYZ no

[282] pueden ser absolutamente indistinguibles, porque entonces Putnam ni siquiera podría haber propuesto su famoso *Gedankenexperiment.* Pero si hay algún modo como H_2O y XYZ pueden distinguirse, serán entonces conceptos deferenciales, y el problema del error en la adscripción deja de ser semántico para pasar a ser epistemológico.

En conclusión, dos cosas esencialmente distintas no pueden causar efectos (en particular en la mente de alguien, es decir, conceptos) que por principio no puedan distinguirse, aunque puede haber casos accidentales en que de hecho no se distinguen. Para la psicología filosófica esto quiere decir que una implementación computacional ordinariamente corresponde a solo un estado intencional; dicho de otro modo, que un mecanismo de implementación solo implementa un estado psicológico.

Con esto se ha mostrado que los casos de Frege y de los Gemelos no pueden proliferar sistemáticamente dentro de la semántica ockhamiana. Algunos de ellos pueden darse, y se dan, pero no en forma nomológica sino tan solo accidental. Entonces, la mutua correspondencia del sentido y de la referencia es nomológica *ceteris paribus*, como corresponde a una ciencia especial, como la semántica. De modo indirecto, esta regularidad garantiza la implementación computacional de los estados intencionales, con lo que se hace plausible la tesis general de que los procesos mentales se determinan por la estructura sintáctica de sus símbolos, que implementan, sin embargo, propiedades semánticas intencionales e informacionales.

---

[481] **[n. 142]** Un texto ockhamiano atestigua que si dos hombres se parecen mucho, la visión de cada uno hace pensar en el otro, lo cual no sería posible si cada uno de ellos generase en quien lo ha visto un concepto distinto del generado por el otro:

Patet si sint duo homines multum similes, qui sint noti aliquibus hominibus per experientiam, patet quod quocumque illorum viso ab aliquo habente notitiam utriusque statim poterit cogitare de alio, et ita mutuo se repraesentabunt tali habenti notitiam utriusque—es claro que si hay dos hombres muy similares, que por experiencia son conocidos por algunos hombres, es claro que si cualquiera de ellos es visto por alguien que tiene conocimiento de ambos, inmediatamente podrá pensar en el otro, y así se los representarán mutuamente quienes tengan conocimiento de ambos. Sent-I, d.3, q.9, 545.

§ 54 Conceptos

Para terminar esta interpretación, y siguiendo el bosquejo del sistema fodoriano, corresponde ahora hacer una presentación de lo que sería una teoría ockhamiana de los conceptos.

[283] Como en Ockham, al igual que en Fodor, los casos de Frege y de los Gemelos no son sistemáticos, hay una amplia base para afirmar que los conceptos se especifican tanto por su contenido (referencia) como por su modo de presentación (sentido). A diferencia de Fodor, sin embargo, que disputa con Frege sobre la correcta determinación de los modos de presentación, en Ockham puede afirmarse de modo expedito que el modo de presentación de un concepto se halla en la mente. Para explicar esto, conviene recordar que Ockham no establece la diferencia explícita entre el sentido y la referencia, pero se trata de una diferencia que puede rastrearse a partir de su discusión de los nombres abstractos y concretos, como ya se ha mencionado. Ello quiere decir que, en el uso ordinario, cuando Ockham habla de la significación de un nombre, comprende en ella tanto el aspecto de la referencia como el aspecto del sentido, así este último no se mencione y *parezca* que su teoría de la significación es puramente referencial. Pero su teoría de la significación no puede ser exclusivamente referencial, pues, entonces, el mundo de los signos mentales simplemente duplicaría el mundo real, y ya se mencionó que Ockham no solo no asume esta consecuencia sino que la considera causa de múltiples engaños. El problema estriba en que si su teoría de la significación fuese referencial pura, no habría modo de individualizar los conceptos, pues muchos conceptos distintos tienen el mismo referente y no son, sin embargo, el mismo concepto. Luego, los conceptos no se individualizan por su referente. Pero, como es bien sabido, el concepto en Ockham es el mismo acto de entender, lo que da la pauta para resolver el problema, pues dos actos de entender pueden tener el mismo objeto, lo que no quiere decir que lo entiendan del mismo modo. No es entonces solo por su contenido intencional que se especifican los conceptos sino por la forma como dicho contenido intencional se entiende, es decir, por el modo de presentación. Pero el acto de entender ciertamente se halla en el intelecto, por lo que el modo de presentación que conlleva ha de darse también en la mente. No es, pues, casualidad que Ockham se encuentre muy alejado del platonismo que Frege sostiene respecto de las entidades teóricas.

Las condiciones que Fodor establece para una teoría admisible de los conceptos pueden rastrearse en Ockham de un modo menos especulativo que el modo de presentación del concepto.

[284] Los conceptos ockhamianos ciertamente son objetos mentales particulares:

Tanto las intenciones primeras como las segundas son verdaderamente entes reales, ya que son verdaderamente cualidades existentes subjetivamente en el intelecto[482].

Como objetos reales, están dotados de propiedades causales:

Así como un acto de entender causa natural y necesariamente una volición[483].

Para abordar la segunda condición—que los conceptos son categorías—debe, por supuesto, distinguirse el uso que Fodor hace aquí del nombre *categorías* del uso que es corriente en la Edad Media, y que es más restringido que aquel. En el sentido fodoriano, que un concepto sea una categoría establece un campo semántico en el que la aplicación de dicha categoría puede evaluarse. Ahora bien, si hay algo característico de la teoría ockhamiana de los conceptos es que ellos constituyen un conjunto que es disyunto por completo del conjunto constituido por las cosas fuera del alma. No hay ninguna fórmula de continuidad entre los conceptos y las cosas fuera del alma. Por eso, las relaciones que los conceptos mantienen con las cosas fuera del alma solo pueden ser de orden semántico, en el sentido de significarlas o suponer por ellas en una oración:

Pero así como el predicado se predica del sujeto, así decimos que el predicado está en el sujeto, y que el predicado conviene al sujeto, y que el predicado existe en el sujeto, y que el predicado es inherente al sujeto. Cosas que no hay que entender como si el predicado se diera realmente inherente al sujeto, al modo como la blancura existe en la pared, sino que todos estos significan lo mismo que 'predicarse', ni hay que tomarlos de otro modo sino por 'predicarse'. Y de este modo, puede decirse que todos los accidentes, que son las nueve categorías, están

---

[482] *Tam intentiones primae quam secundae sunt vere entia realia, quia sunt vere qualitates existentes subiective in intellectu. Quodl IV*, q.35, 474.

[483] *Sicut actus intelligendi naturaliter et necessario causat volitionem. Quodl II*, q.3, 116.

[285] *en la sustancia así como en el sujeto, no ciertamente por inherencia real, según opinión de muchos, sino por predicación verdadera*[484].

Sin duda, Ockham señala con más fuerza aun que el mismo Fodor el carácter semántico de los conceptos, que es el único modo como pueden funcionar como categorías bajo las cuales se subsumen las cosas del mundo.

Una propiedad de los conceptos ockhamianos es que pueden entrar en composición unos con otros, formando conceptos compuestos:

Pero no por esto son vanas las predicaciones, pues naturalmente tenemos algún conocimiento de Dios en un concepto simple común y en un concepto compuesto[485].

Ockham da ejemplos de conceptos compuestos:

A esta cuestión digo que de Dios no pueden haber varios conceptos propios y convertibles con él, de los cuales cada uno sea absoluto, no connotativo; afirmativo, no negativo; simple, no compuesto [...] Con la tercera condición se excluyen [conceptos] tales como 'ente intensivamente infinito', 'bien supremo', 'acto puro'[486].

Los conceptos entran también en composición unos con otros para formar proposiciones:

La proposición mental no se compone de cosas fuera del alma, sino de conceptos[487].

---

[484] **[n. 145]** *Sicut autem praedicatum praedicatur de subiecto, ita dicimus praedicatum esse in subiecto, et praedicatum convenire subiecto, et praedicatum inesse subiecto, et praedicatum inhaerere subiecto. Quae non sunt intelligenda ac si praedicatum poneretur realiter inhaerere subiecto, illo modo quo albedo inest parieti, sed omnia talia significant idem quod 'praedicari', nec aliter accipienda sunt nisi pro 'praedicari'. Et isto modo omnia accidentia, quae sunt novem praedicamenta, possunt dici esse in substantia sicut in subiecto, non quidem per realem inhaerentiam, secundum opinionem multorum, sed per praedicationem veram. SL*, I, c.32, 94.

Al describir la composición de la proposición, quedó claro que el predicado es un acto de entender, por ende, un concepto.

[485] *Nec propter hoc sunt praedicationes frustra, quia cognitionem aliquam de Deo habemus naturaliter in conceptu simplici communi et in conceptu composito. Quodl-II*, q.3, 121.

[486] *Ad istam quaestionem dico quod de Deo non possunt haberi plures conceptus proprii et convertibiles cum eo, quorum uterque sit absolutus non – connotativus, affirmativus non – negativus, simplex non – compositus [...] Per tertium excluduntur tales: 'ens infinitum intensive', 'summum bonum', 'actus purus'. Quodl V*, q.7, 504.

[487] *Propositio mentalis non componitur ex rebus extra animam, sed ex conceptibus. Quodl III*, q.12, 247.

Ya se explicó que el pensamiento no es más que hablar mentalmente[488], esto es, formar proposiciones mentales, por lo que los conceptos son elementos constitutivos de los pensamientos.

[286] El resultado de este análisis sobre la composicionalidad de los conceptos es que los conceptos primitivos son simples, y es a partir de ellos que componen las demás estructuras mentales cognitivas. Se llama *atomismo conceptual*[489] esta determinación de los conceptos que no solo los constituye en los elementos de construcción de las ideas complejas sino que permite que cada uno se individualice con independencia de los demás. En otras palabras, el holismo semántico es inaceptable, incluso al nivel de la proposición, lo que es un argumento adicional a favor de la prelación de la propiedad de la significación sobre la de la suposición.

La cuarta tesis tiene que ver con el carácter innato de algunos conceptos, presumiblemente los conceptos primitivos, pues como la mayoría de los conceptos lexicales son simples, esos mismos conceptos deberán ser primitivos y, por ende, no adquiridos o, lo que es lo mismo, ¡innatos!

En un primer momento puede aducirse que, según Ockham, hay algunos conceptos que no se suscitan por causas exteriores sino que proceden del puro poder del intelecto—es el caso de los sincategoremas, ya explicado—o son conceptos tales que no podrían haber sido causados por un agente externo. Aunque no es esencial para la argumentación actual, conviene detenerse un momento en este último caso, pues ilustra cómo puede darse un conocimiento que no tiene una base empírica inmediata:

Es claro también que nuestro intelecto en nuestro estado actual no solo conoce estos sensibles, sino que conoce, de un modo particular e intuitivo, algunos inteligibles que de ningún modo caen bajo el sentido, no más que una sustancia separada cae bajo el sentido, cuales son las intelecciones, los actos de la voluntad, la alegría consiguiente y la tristeza, y las parecidas, que el hombre puede experimentar en sí mismo, pero que, sin embargo, no son sensibles ni caen bajo algún sentido. Pero es claro que tales son conocidas por nosotros de un

---

[488] *Loqui mentaliter non sit nisi cogitare actualiter—hablar mentalmente no es más que pensar actualmente. Quodl I*, q.6, 37.

[489] **[n. 150]** *Conceptual atomism: most lexical concepts have no internal structure.* Fodor 1998, 121.

modo particular e intuitivo, pues conozco de un modo evidente esta [proposición] 'yo entiendo'[490].

[287] Por eso, el *dictum* aristotélico de que nada hay en la mente que no haya pasado primero por los sentidos, debe saberse entender como referido a las cosas sensibles exteriores:

No pertenece a la intención del Filósofo que nada se entiende por el intelecto sino lo que estuvo primero en el sentido, sino que ningún sensible extrínseco se entiende por el intelecto si no estuvo primero en el sentido[491].

El conocimiento no empírico de los propios estados mentales, incluso de los que no son cognitivos, no puede sustraerse, sin embargo, a la intencionalidad propia de las leyes psicológicas:

La noticia intuitiva no presupone ninguna [otra noticia] de lo mismo en la misma potencia; presupone, sin embargo, otra noticia en otra potencia, como la noticia intuitiva intelectiva de la blancura presupone una noticia intuitiva sensitiva de la misma. De modo semejante, la noticia intuitiva de una intelección o de una afección o de una alegría presupone la noticia del objeto de aquella intelección o afección o alegría[492].

Hay, pues, algunos conceptos que no son causados por una causa exterior; pero, evidentemente, se trata de saber si los conceptos "interesantes"—por ejemplo, de hombre, animal, árbol—son innatos en algún sentido del término. Sin pretender profundizar en la polémica del innatismo, hay que decir que el atomismo conceptual no se opone a la semántica

---

[490] *Patet etiam quod intellectus noster pro statu isto non tantum cognoscit ista sensibilia, sed in particulari et intuitive cognoscit aliqua intelligibilia quae nullo modo cadunt sub sensu, non plus quam substantia separata cadit sub sensu, cuiusmodi sunt intellectiones, actus voluntatis, delectatio consequens et tristitia et huiusmodi, quae potest homo experiri inesse sibi, quae tamen non sunt sensibilia nec sub aliquo sensu cadunt. Quod enim talia cognoscantur a nobis in particulari et intuitive, patet, quia haec est evidenter mihi nota 'ego intelligo'. Sent-I,* prol., q.1, 39s.

[491] *Non est de intentione Philosophi quod nihil intelligitur ab intellectu nisi quod praefuit sub sensu, sed quod nullum sensibile extrinsecum intelligitur ab intellectu nisi quod praefuit sub sensu. Sent-I,* prol., q.1, 67s.

[492] *Notitia intuitiva nullam [aliam notitiam] praesupponit eiusdem in eadem potentia, tamen praesupponit aliam notitiam in alia potentia, sicut notitia intuitiva albedinis intellectiva praesupponit notitiam intuitivam sensitivam eiusdem. Similiter, notitia intuitiva intellectionis vel affectionis vel delectationis praesupponit notitiam obiecti illius intellectionis vel affectionis vel delectationis. Sent-I,* prol., q.1, 67.

informacional; de hecho, puede complementarla. El innatismo no quiere decir que un concepto puede adquirirse *sin* una adecuada experiencia; eso es algo que todo el mundo acepta. Lo que se discute es el papel que la experiencia juega en la adquisición del concepto; es decir, si el concepto se abstrae de la experiencia adecuada para su adquisición o simplemente es ocasionado por ella. El innatismo sostiene esto último y su proyecto consiste en mostrar cómo eso es posible.

[288] Pero si ese es el caso, los conceptos ockhamianos "interesantes" son innatos en el sentido de no ser abstraídos de las experiencias adecuadas para adquirirlos sino que son producidos por ellas. El punto es que la mente tiene que estar conformada de tal modo que en presencia de un hombre particular, en las condiciones adecuadas, forme el concepto de hombre y no el concepto de árbol, por ejemplo. Me parece que esto es lo más lejos que puede avanzarse en relación con el carácter innato de los conceptos en Ockham. Nótese que el innatismo se halla desplazado hacia la conformación propia del intelecto, que le permite formar conceptos adecuados, y no, como tiende a entenderse en una primera lectura, hacia el contenido de los conceptos, que sigue siendo causal e informacional. La discusión del innatismo sigue siendo especulativa en gran parte y, a diferencia de otros aspectos de su pensamiento en los que ha llegado a tesis definitivas desde hace tiempo, Fodor sigue variando su posición en relación con el innatismo[493], señal de que aún no acaba de encontrar una teoría satisfactoria y, sobre todo, que esta tesis puede no ser decisiva para el conjunto de su proyecto.

A diferencia de la cuarta, la quinta condición presenta un aspecto agradable en el ockhamismo, pues al carecer este de la distinción tipo/instancia, no tiene sino una respuesta que dar al carácter público de los conceptos: los conceptos son siempre instancias particulares en las mentes de quienes los poseen. Ockham nunca pone en duda que dos personas distintas pueden tener el mismo concepto, entiéndase: dos conceptos numéricamente distintos (pues se hallan en distintas mentes), pero idénticos como conceptos, es decir, que se hallan individualizados de la misma manera. No otra es la base de la comunicación, a saber, que el interlocutor llegue a tener el mismo concepto que yo tengo, que entienda lo que yo entiendo:

---

[493] **[n. 154]** *Likewise, it used to seem to me that atomism about concepts means that* DOORKNOB *is innate. But now I think that you can trade a certain amount of innateness for a certain amount of mind – dependence.* Fodor 1998, 162.

Acerca de lo primero digo que así como hablar con una expresión vocal no es más que proferir palabras vocales para que el otro
[289] *escuche con una audición corporal y entienda aquello que se significa con las voces, del mismo modo hablar mentalmente no es más que tener una palabra mental para que otro escuche con una audición mental y entienda aquello que se significa con la palabra; pero la palabra mental es un conocimiento actual. Luego, hablar mentalmente no es más que pensar actualmente para que él mismo u otro entienda aquello que se significa con el pensamiento*[494].

Es importante destacar esta función que cumple el carácter público de los conceptos dentro del ockhamismo, pues así se evita que su ontología del singular conduzca al solipsismo cuando se aplica a las mentes.

El examen de los conceptos, según la semántica ockhamiana, arroja los siguientes resultados: los conceptos se individualizan tanto por su contenido como por su modo de presentación, que no es un objeto abstracto sino un objeto particular mental. Los conceptos son objetos mentales singulares; en particular, poseen propiedades causales. La relación de los conceptos con los objetos que caen bajo ellos es semántica no física; en este sentido, los conceptos funcionan como categorías. La mayoría de los conceptos son simples, primitivos, por ende; pero pueden entrar en composición con otros conceptos para formar conceptos compuestos y proposiciones. Es en este último caso que los conceptos son constitutivos de los pensamientos. Los conceptos primitivos pueden ser innatos en tanto en cuanto la experiencia adecuada los suscita en la mente gracias a la conformación de esta. El mismo concepto, aunque numéricamente distinto, puede estar en diferentes mentes, lo que le cierra la vía al solipsismo y permite la comunicación.

La teoría ockhamiana de los conceptos sirve, pues, para terminar de implementar una teoría representacional de la mente, el examen de cuyas tesis ya se hizo a la luz de los principios del pensamiento ockhamiano.

[290] Ø

---

[494] *Circa primum dico quod sicut loqui locutione vocali non est nisi proferre verba vocalia ut alius audiat auditione corporali et intelligat illud quod per voces significatur, ita loqui mentaliter non est nisi habere verbum mentale ut alius audiat auditione mentali et illud intelligat quod per verbum significatur; verbum autem mentale est cognitio actualis. Ideo loqui mentaliter non est nisi actualiter cogitare ut ipsemet vel alius intelligat illud quod per cogitationem significatur. Quodl I,* q.6, 36.

[291]

CONCLUSIÓN

A la luz de los principios del proyecto cognitivista de Fodor, se ha propuesto una interpretación de la filosofía del lenguaje de Ockham. Quizá no sea inoficioso repetir en este momento que la filosofía del lenguaje de Ockham tiene que ver tanto con una filosofía del lenguaje como con una filosofía de la mente. Al elaborar una interpretación cognitiva de ella, ha sido inevitable hacer una lectura de la filosofía del lenguaje de Ockham en la que se enfatizan más los aspectos de la filosofía de la mente que los de la filosofía del lenguaje. Esto no ha sido una mera casualidad. En realidad, el pensamiento de Ockham ha sido objeto de numerosos estudios desde el campo de la filosofía del lenguaje, pero de muy pocos desde la perspectiva de la filosofía de la mente. Por eso, a la hora de las conclusiones conviene preguntarse por el rendimiento teórico de una interpretación en la que la mente, y no el lenguaje, es el centro del debate.

La última afirmación puede resultar un poco sorprendente, dado que apenas si se ha hablado de otra cosa que del lenguaje en Ockham. Pero este discurso iba dirigido no tanto a desentrañar la estructura y el funcionamiento del lenguaje, como a explorar la constitución de la mente y su relación con el mundo. Si se ha hablado tanto del lenguaje es porque la mente tiene en gran parte un carácter lingüístico, lo cual ya de por sí es aún más sorprendente.

¿Qué queda de esta lectura cognitivista de Ockham?

Primero que todo, que en gran medida el ockhamismo puede leerse, sin mucho esfuerzo, y en poca medida, con mayor esfuerzo, como un programa cognitivista de corte fodoriano. Es posible

[292] discernir en Ockham las principales tesis de Fodor acerca del proyecto cognitivista como un todo, a saber, que los estados mentales son intencionales, que la mente es representacional, que la semántica es informacional, que el pensar es computacional, y que una teoría de los conceptos debe ser atomista e informacional. La mayoría de estas tesis, salvo, quizá, que el pensar es computacional, han podido argumentarse directamente a partir de los textos mismos de Ockham. Esta correspondencia en el planteamiento general del programa permitió algunas elucubraciones un poco más audaces, cuyo respaldo no siempre fue textual, pues tampoco

puede pretenderse que para puntos específicos o de mayor detalle sea posible aducir siempre un pasaje confirmatorio o reprobatorio. Quizá el aspecto más relevante del pensamiento de Fodor que hubo que argumentar de modo contextual, buscando más una plausibilidad que una certeza, haya sido la tesis de la modularidad de la mente. Por eso, allí hubo que entrar en análisis detallados de otros aspectos del pensamiento ockhamiano, como fueron su gnoseología y su ética, o mejor, la parte de la ética que tiene que ver con una teoría de la acción. Otro capítulo importante del pensamiento de Fodor cuya presencia dentro del ockhamismo hubo de probarse indirectamente fue la teoría de la implementación. Este caso, sin embargo, a diferencia de la modularidad, se apoyaba en el conjunto de las demás tesis, mucho más claras en Ockham, por lo que el resultado final era menos problemático. Evidentemente, hubo aspectos ya de detalle, como el caso de los Gemelos, que solo pudieron abordarse especulativamente, pero con los recursos de lo ganado hasta ese momento. Sin embargo, hubo otros aspectos de detalle que obtuvieron una amplia sustentación textual, como ocurrió, por ejemplo, con la mayoría de las condiciones establecidas para una teoría de los conceptos. La excepción aquí fue la tesis sobre el innatismo, punto difícil que en Fodor mismo no termina de estar claro, por lo que mal podría una interpretación *cognitivista* de Ockham comprometerse con él. De todos modos, también aquí se presentó material textual para ayudar a circunscribir la polémica.

Tras la exposición paralela de Ockham y de Fodor, lo así ganado puede parecer una perogrullada. Esta impresión no es necesariamente peyorativa, pues confirma la intuición que me llevó a emprender este trabajo, a saber, que hay numerosos aspectos del

[293] pensamiento ockhamiano que tienen resonancias en la filosofía contemporánea, en particular, en el cognitivismo. Hay, sin embargo, un sentido en el que aquella impresión *sí* es peyorativa, a saber, si la cercanía entre los dos autores, elaborada aquí con mucho detalle, se considera tan solo como un resultado más, que podría haberse obtenido por el trabajo familiar y continuo entre dos autores *cualesquiera* de la historia de la filosofía. Un poco como si se dijera: si uno se empeña en encontrar semejanzas, encontrará semejanzas. Lo cual es cierto, pero hay semejanzas de semejanzas. Que cualquier cosa pueda compararse con cualquier otra cosa no hace irrelevantes las diferencias entre las cosas, y, a pesar de todas sus diferencias, yo sostengo que un tigre (típico) y un león (típico) se parecen más entre sí que un tigre (típico) y

una ostra (así la concha de la ostra sea listada). Pues bien, que la filosofía de la Baja Edad Media y la filosofía analítica del presente siglo comparten, dentro de todas sus diferencias, semejanzas teóricamente notables y no triviales es una hipótesis de trabajo que el trabajo de muchos estudiosos va confirmando laboriosamente. Pero, para desterrar del todo cualquier duda que pueda poner las semejanzas en el ojo del observador, conviene pasar revista, así mismo, a las principales diferencias entre los dos autores.

No se trata, por supuesto, de señalar diferencias triviales, algunas de las cuales son propias del momento histórico de cada autor, sino, por el contrario, se trata de mostrar aquellas diferencias que se dan dentro del proyecto cognitivista mismo. En este sentido, la principal diferencia tiene que ver con la ontología que cada autor maneja. Si bien Fodor está comprometido con un programa general de naturalización, comparte la posición más corriente acerca de los objetos abstractos. Así, para él son objetos abstractos las proposiciones y los tipos (*types*) de los conceptos, presumiblemente también los objetos de la matemática. Pero, me parece a mí, si hay algo misterioso en la filosofía analítica contemporánea es, justamente, el estatus ontológico de los objetos abstractos. Se recurre a ellos para expresar la diferencia entre una proposición y las varias enunciaciones que puede tener esa proposición diciendo que la proposición es una (un objeto abstracto), mientras que sus enunciaciones son instancias (*tokens*) particulares de la misma; el valor de verdad corresponde a la proposición y no a sus instancias, etc. Entonces, o
[294] se está postulando un mundo de objetos abstractos, independiente por completo del mundo físico, que seguiría subsistiendo incluso si este Universo se acaba, etc., o los objetos abstractos son solo un recurso, un modo de hablar, reducible en últimas al mundo físico. Si ocurre lo primero, hay que asumir las consecuencias metafísicas de esa opción, a saber, un platonismo respecto de las entidades teóricas. Pero si ocurre lo segundo, las proposiciones resultarán ser, después de todo, objetos particulares no muy diferentes de sus instancias, y se borrará la diferencia tipo/instancia (*type/token*) con todas sus ventajas. Es solo a partir de su creencia en los objetos abstractos que Fodor logra una formulación satisfactoria de las actitudes proposicionales y de la teoría de los conceptos. La situación en Ockham es muy distinta. En efecto, el franciscano está “rabiosamente” comprometido con una ontología del singular y lo espanta todo aquello que huela ligeramente a universal en la realidad fuera del alma. No hay

razón para pensar que si Ockham viviera hoy, suscribiría una ontología de los objetos abstractos como entidades no físicas, pero que tampoco están en las mentes particulares. Eso es otro modo de decir que aunque es por razones históricas que Ockham no conoce la distinción tipo/instancia, esta distinción, tal como se la formula corrientemente, es ajena de todos modos al espíritu de su pensamiento. Por eso, la explicación de las actitudes proposicionales y de los tipos de conceptos—y, en general, de todos aquellos ítems donde intervengan objetos abstractos—debe diferir sistemáticamente, y no solo por razones históricas, en los dos autores. Tales diferencias se señalaron en su momento. Esto no quiere decir que la posición de Ockham sea la correcta (podría *haber* objetos abstractos, después de todo), sino que el debate está abierto mientras el programa de naturalización no muestre mayores avances en relación con dichos objetos.

Dada esta diferencia fundamental, no deja de ser notable que el ockhamismo admita una lectura tan cercana en los términos del cognitivismo de Fodor. Ello puede indicar dos cosas. En primer lugar, que la diferencia, después de todo, no es tan fundamental como parece, y que tanto si un filósofo acepta los objetos abstractos, como si los rechaza, puede adelantar las tareas que las teorías exigen de él, siempre y cuando las instancias (*tokens*) desempeñen un papel fundamental dentro de su sistema (el ejemplo paradigmático aquí
[295] es Quine). Pero puede también indicar que el proyecto es *robusto*, en el sentido que Fodor utiliza el término, es decir, que puede plantearse y llevarse a cabo aun bajo presupuestos metafísicos diferentes (pero no *muy* diferentes). Cuál de estas opciones es la verdadera, o si lo es una propuesta intermedia, es algo que no puede decidirse *a priori*, sino solo en la medida en que la investigación en estas áreas se desarrolle.

Para terminar, quiero dar una indicación de adónde conduce esta investigación sobre la mente. La cuestión la suscita el mismo Fodor, quien estima que *una buena teoría de la mente debe explicar por qué tener una mente es una buena idea*[495]. Evidentemente, pensamos (Fodor y yo, al menos) que las teorías de la mente de Fodor y de Ockham son buenas teorías, por lo que están comprometidas con alguna respuesta sobre su utilidad. Como Fodor plantea la pregunta, él mismo la responde[496]: una (buena) teoría de la mente se necesita para explicar la

[495] Fodor 1994a, 89; 1994tr 104.
[496] Cf. Fodor 1994a, 89-104; 1994tr 105-118.

racionalidad. Es decir, el comportamiento inteligente y exitoso de los seres humanos solo puede explicarse vía la representación mental y no mediante una mera teoría de los reflejos, de las estructuras sociales, de las estructuras generales del ser, etc. Para Fodor, la racionalidad se manifiesta en tres notas del comportamiento: que sea autónomo, que sea productivo y que sea experimental.

Parece que las representaciones mentales, inmersas como están en el orden causal, no pueden suscitar un comportamiento autónomo. Pero esta primera impresión es falsa, pues el contenido de las representaciones mentales es, en su mayor parte, independiente de su historia causal efectiva. Una representación mental representa no solo su causa (en condiciones normales) sino todas sus posibles causas, en situaciones contrafácticas. Ello permite que la mente proponga comportamientos que no están en el orden causal por el que obtuvo determinada representación mental. La misma argumentación permite explicar que la mente proponga nuevos pensamientos y que no tenga que aguardar a la experiencia para formar una **[296]** representación mental de lo que vendrá; de allí sigue que el comportamiento también puede (y suele) adelantarse a la experiencia. Esto es lo que quiere decir que la mente es productiva.

El comportamiento experimental explota las características de la mente del experimentador en la medida en que construye una situación tal que va a inculcarse a sí mismo un pensamiento *P* si y solo si el pensamiento *P* es verdadero. Esto supone una teoría del contenido amplio, en el sentido de que se conoce el contenido de un pensamiento y se conoce qué causas harían que yo tuviera un pensamiento con ese contenido. Esto explica por qué la experimentación en general—no solo la experimentación del científico, aunque también ella—es una parte esencial de nuestro comportamiento cognitivo. La psicología del experimentador es esencial en todo montaje experimental, pues como el experimentador sabe qué le haría creer que *P*, dispone todo de forma tal que creerá que *P* en caso de que *P* se dé, y solo en ese caso. El comportamiento experimental no es, pues, más que un mecanismo por el que un sujeto se causa a sí mismo creencias verdaderas gracias al conocimiento que tiene de sí mismo, más particularmente, de su mente.

¿Qué tiene todo esto que ver con Ockham? Bastante, sin duda, pues para el franciscano inglés lo que constituye la racionalidad es justamente el intelecto:

Para que la racionalidad sea lo mismo que el alma intelectiva[497].

Pero el intelecto es la potencia del alma que entiende las cosas y donde se dan las intenciones que él después compone[498] para formar las proposiciones. El intelecto es el asiento de las representaciones mentales, gracias a lo cual puede suscitar comportamientos autónomos y productivos, pues, como se recordará, las intenciones significan, también en Ockham, no solo sus causas efectivas sino, sobre todo, sus causas posibles. En relación con el comportamiento experimental, no es una casualidad que la ciencia moderna haya
[297] tenido su origen en el pensamiento ockhamiano[499]. El punto es muy difícil y ni siquiera puede presentarse aquí, pero baste señalar que la ciencia *experimental* no pudo desarrollarse sin la aclaración previa que le ofreció la *lógica* ockhamiana[500]. Entonces, es porque la teoría ockhamiana de la mente es externalista y altamente contrafáctica, que puede explicarse el comportamiento inteligente y exitoso. Tener una mente es, qué duda cabe, una *muy* buena idea.
[298] Ø

---

[497] *Ut rationalitas sit idem quod anima intellectiva. ExEl*, II, c.16, 302.

[498] *Sed intellectus componit intentiones rerum ad invicem—pero el intelecto compone las intenciones del alma entre sí. Quodl III*, q.12, 250.

[499] **[n. 5]** Cf. la obra fundamental de Bottin 1982, así como Bottin 1985.

[500] **[n. 6]** *Queste ultime affermazioni sono esplicite nel ridurre il ruolo delle cose nella* scientia realis *ad essere* <u>*significate*</u> *dalle proposizioni unicamente mediante quella trama di significati che solo la* suppositio *può instaurare in modo adeguato. In questa prospettiva, Ockham non solo può eliminare dall'orizzonte scientifico ogni entità universale, per la quale non si dà* suppositio, *ma può anche risolvere a livello dei* <u>*significati*</u> *ogni problema concernente la realtà. Infatti, ogni reale problema scientifico è tale solo se è esprimibile correttamente a livello di* <u>suppositio</u> *dei termini, cioè di* <u>*significati*</u> *instaurati con le* res. *Per tale motivo si può anche affermare che la determinazione della corretta* <u>suppositio</u> *di ogni termine o espressione costituisce pure la soluzione del problema scientifico.* Bottin 1982, 91.

Me he tomado la libertad de subrayar los términos semánticos que expresan que la posibilidad de constituir una ciencia (experimental) pasó necesariamente por la semántica.

[299]

BIBLIOGRAFÍA

I. GUILLERMO DE OCKHAM

A. Bibliografía primaria

1. *Edición crítica*

Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Opera Philosophica et Theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita. Cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae. St. Bonaventure, N. Y. 1974-1988. 17 volúmenes divididos en *Opera Philosophica* (OP) y *Opera Theologica* (OT), que corresponden a los escritos no políticos de Ockham, así:

OP I: *Summa Logicae* (Eds. P. Boehner, G. Gál, S. Brown).

OP II, 3-131: *Expositiones in libros artis logicae prooemium et Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus* (Ed. E. Moody).

OP II, 135-339: *Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis* (Ed. G. Gál).

OP II, 345-504: *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis* (Eds. A. Gambatese y S. Brown).

OP II, 507-539: *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium* (Eds. P. Boehner y S. Brown).

OP III: *Expositio super libros Elenchorum* (Ed. F. Del Punta).

OP IV: *Expositio in libros Physicorum Aristotelis* (Prologus et libri I-III) (Eds. V. Richter y G. Leibold).

[300]

OP V: *Expositio in libros Physicorum Aristotelis* (libri IV-VIII) (Eds. R. Wood, G. Gál y G. Etzkorn).

OP VI, 3-134: *Brevis summa libri Physicorum* (Ed. S. Brown).

OP VI, 135-394: *Summula philosophiae naturalis* (Ed. S. Brown).

OP VI, 397-813: *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis* (Ed. S. Brown).

OP VII, 3-57: *Tractatus minor* (Eds. E. Buytaert, G. Gál y J. Giermek).

OP VII, 61-304: *Elementarium logicae* (Eds. E. Buytaert, G. Gál y J. Giermek).

OP VII, 307-332: *Tractatus de praedicamentis* (Ed. G. Etzkorn).

OP VII, 335-369: *Quaestio de relatione* (Eds. G. Mohan y G. Etzkorn).

OP VII, 373-505: *Centiloquium* (Eds. P. Boehner y G. Etzkorn).

OP VII, 507-639: *Tractatus de principiis theologiae* (Eds. L. Baudry y F. Kelley).

OT I: *Scriptum in librum primum sententiarum (Ordinatio).* (Prologus et distinctio I) (Eds. G. Gál y S. Brown).

OT II: *Scriptum in librum primum sententiarum (Ordinatio).* (Distinctiones II et III) (Eds. S. Brown y G. Gál).

OT III: *Scriptum in librum primum sententiarum (Ordinatio).* (Distinctiones IV-XVIII) (Ed. G. Etzkorn).

OT IV: *Scriptum in librum primum sententiarum (Ordinatio).* (Distinctiones XIX-XLVIII) (Eds. G. Etzkorn y F. Kelley).

OT V: *Quaestiones in librum secundum sententiarum (Reportatio)* (Eds. G. Gál y R. Wood).

OT VI: *Quaestiones in librum tertium sententiarum (Reportatio)* (Eds. F. Kelley y G. Etzkorn).

OT VII: *Quaestiones in librum quartum sententiarum (Reportatio)* (Eds. R. Wood, G. Gál y R. Green).

OT VIII: *Quaestiones variae in libros Sententiarum* (Eds. G. Etzkorn, F. Kelley y J. Wey).

OT IX: *Quodlibeta septem* (Ed. J. Wey).

OT X: *Tractatus de quantitate et Tractatus de corpore Christi, seu, Tractatus I et II de quantitate* (Ed. C. Grassi).

[301]

2. *Traducciones*

Biard 1988tr — Guillaume d'Ockham, *Somme de logique, Première partie*, trad. Joël Biard, Trans-Europ-Repress, Mauvezin 1988.

Boehner 1957tr — William of Ockham, *Philosophical Writings, A Selection*, trad. Philotheus Boehner, Nelson, Londres 1957. Edición revisada por Stephen F. Brown, Hackett, Indianapolis 1990.

Flórez 1994tr — Guillermo de Ockham, *Suma de lógica*, trad. Alfonso Flórez, Norma, Bogotá 1994. (Contiene la primera parte, *Sobre los términos*).

Freddoso et al. 1980tr — *Ockham's Theory of Propositions, Part II of the Summa Logicae*, trads. Alfred J. Freddoso y Henry Schuurman, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1980.

Freddoso et al. 1991tr — William of Ockham, *Quodlibetal Questions*, Vols. 1-2, trad. Alfred J. Freddoso y Francis E. Kelley, Yale University Press, New Haven – Londres 1991.

Kunze 1984tr — Wilhelm von Ockham, *Summe der Logik, Aus Teil I: Über die Termini*, trad. Peter Kunze, Felix Meiner, Hamburgo 1984.

Loux 1974tr — *Ockham's Theory of Terms, Part I of the Summa Logicae,* trad. Michael J. Loux, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1974.

B. Bibliografía secundaria

Adams 1973 — Adams, Marilyn McCord, "Did Ockham know of material and strict implication? A reconsideration", *Franciscan Studies*, 33 (1973), 5-37.

Adams 1976a — Adams, Marilyn McCord, "Ockham on identity and distinction", *Franciscan Studies,* 36 (1976), 5-74.

Adams 1976b — Adams, Marilyn McCord, "What does Ockham mean by 'supposition'?", *Notre Dame Journal of Formal Logic,* 17 (1976), 375-91.

Adams 1977 — Adams, Marilyn McCord, "Ockham's nominalism and unreal entities", *The Philosophical Review,* 86 (1977), 144-76.

Adams 1978	Adams, Marilyn McCord, "Ockham's theory of natural signification", *The Monist,* 61 (1978), 444-59.
Adams 1986	Adams, Marilyn McCord, "The structure of Ockham's moral theory", *Franciscan Studies,* 46 (1986), 1-35.
Adams 1987	Adams, Marilyn McCord, *William Ockham,* 2 vols., University of Notre Dame Press, Notre Dame 1987.
Adams 1989	Adams, Marilyn McCord, "Ockham on truth", *Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale,* 15 (1989), 143-72.
Alféri 1989	Alféri, Pierre, *Guillaume d'Ockham: Le singulier,* Minuit, París 1989.
Andrés 1967	Andrés, Teodoro de, "Actividad del entendimiento y formación del universal en la psicología de Guillermo de Ockham", *Miscelánea Comillas,* 47-48 (1967), 267-97.
Andrés 1969	Andrés, Teodoro de, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje,* Gredos, Madrid 1969.
Andrés 1974	Andrés, Teodoro de, "Un precursor de la filosofía del lenguaje: Ockham y su significacionismo lingüístico", *Pensamiento,* 30 (1974), 191-209.
Arens 1980	Arens, Hans, "'Verbum cordis': Zur Sprachphilosophie des Mittelalters", *Historiographia Linguistica,* VII, 1-2 (1980), 13-27.
Ariew 1977	Ariew, Roger, "Did Ockham use his razor?", *Franciscan Studies,* 37 (1977), 5-17.
Ashworth 1973	Ashworth, E.J., "Priority of analysis and merely confused supposition", *Franciscan Studies,* 33 (1973), 38-41.
Ashworth 1980	Ashworth, E.J., "'Can I speak more clearly than I understand?' A problem of religious language in Henry of Ghent, Duns Scotus, and Ockham", *Historiographia Linguistica,* VII, 1-2 (1980), 29-38.
Ashworth 1984	Ashworth, E.J., "Inconsistency and paradox in medieval disputations: A development of some hints in Ockham", *Franciscan Studies,* 44 (1984), 129-39.

Asztalos et al. 1990 Asztalos, Monika; Murdoch, John E.; Niiniluoto, Ilkka (Eds.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, vol. 1, Acta Philosophica Fennica, vol. 48, Helsinki 1990.

Auroux 1992a Auroux, Sylvain (Ed.), *Histoire des idées linguistiques*, vol. 2: *Le développement de la grammaire occidentale*, Mardaga, Lieja 1992.

Auroux 1992b Auroux, Sylvain, "Langage et cognition", *Histoire Épistemologie Langage*, Théories linguistiques et opérations mentales, 14/2 (1992), 1-13.

Bäck 1993 Bäck, Allan, "The ordinary language approach in traditional logic", en Jacobi 1993, 507-30.

Bannach 1975 Bannach, Klaus, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham*, Franz Steiner, Wiesbaden 1975.

Baudry 1950 Baudry, Léon, *Guillaume d'Occam, sa vie, ses ouvres, ses idées sociales et politiques*, vol. I: L'homme et les ouvres, París 1950.

Baudry 1958 Baudry, Léon, *Lexique philosophique de Guillaume d'Occam,* París 1958.

Beckmann et al. 1981 Beckmann, J.P. et al. (Eds.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Miscellanea Mediaevalia 13, 2 vols., Walter de Gruyter, Berlín – Nueva York 1981.

Beckmann et al. 1987 Beckmann, J.P.; Honnefelder, L.; Schrimpf, G.; Wieland, G. (Eds.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Felix Meiner, Hamburgo 1987.

Beckmann 1990 Beckmann, Jan P., "Ontologisches Prinzip oder methodologische Maxime? Ockham und der Ökonomiegedanke einst und jetzt", en Vossenkuhl et al. 1990, 191-207.

Beckmann 1992 Beckmann, Jan P., *Ockham – Bibliographie: 1900 – 1990,* Felix Meiner, Hamburgo 1992.

Beckmann 1994 Beckmann, Jan P., "*Nihil notum nisi complexum.* Von der Sach- zur Satzwissenschaft am Beispiel der Metaphysik", en I. Craemer-Ruegenberg y A. Speer, *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*, Walter de Gruyter, Berlín – Nueva York, 1994, 266-80.

Beckmann 1995 Beckmann, Jan P., *Wilhelm von Ockham,* Beck, Munich 1995.

[304]

Beierle 1984 Beierle, John, "A truth-functional non-modal interpretation of Ockham's theory of consequences", *Franciscan Studies,* 44 (1984), 71-80.

Betz 1975 Betz, Johannes, "La eucaristía, misterio central", en J. Feiner y M. Löhrer (Eds.), *Mysterium Salutis,* vol. IV, t. II: La Iglesia: El acontecimiento salvífico en la comunidad cristiana, 186-310.

Biard 1981 Biard, Joël, "La redéfinition ockhamiste de la signification", en Beckmann et al. 1981, I, 451-8.

Biard 1988 Biard, Joël, "Le cheval de Buridan. Logique et philosophie du langage dans l'analyse d'un verbe intentionnel", en Pluta 1988, 119-37.

Biard 1989 Biard, Joël, *Logique et théorie du signe au XIVe siècle,* Vrin, París 1989.

Bird 1961 Bird, Otto, "Topic and consequence in Ockham's logic", *Notre Dame Journal of Formal Logic,* 2 (1961), 65-78.

Bird 1962 Bird, Otto, "The tradition of the logical topics: Aristotle to Ockham", *Journal of the History of Ideas,* 23 (1962), 307-23.

Boehner 1945 Boehner, Philotheus, "Ockham's theory of truth", en Boehner 1958, 174-200.

Boehner 1946a Boehner, Philotheus, "The realistic conceptualism of William Ockham", en Boehner 1958, 156-74.

Boehner 1946b Boehner, Philotheus, "Ockham's theory of signification", en Boehner 1958, 201-32.

Boehner 1946c Boehner, Philotheus, "Ockham's theory of supposition and the notion of truth", en Boehner 1958, 232-67.

Boehner 1952 Boehner, Philotheus, *Medieval Logic. An Outline of its development from 1250 to c.1400,* The University of Chicago Press, Chicago 1952.

Boehner 1958 Boehner, Philotheus, *Collected Articles on Ockham,* The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y.; E. Nauwelaerts, Lovaina; F. Schöning, Paderborn 1958.

Boh 1984 Boh, Ivan, "Propositional attitudes in the logic of Walter Burley and William Ockham", *Franciscan Studies,* 44 (1984), 31-59.

Boler 1972 — Boler, John, "Ockham's Mental Language", *The Journal of Philosophy,* 69 (1972), 676.

Boler 1985a — Boler, John, "Ockham's cleaver", *Franciscan Studies,* 45 (1985), 119-44.

Boler 1985b — Boler, John, "Connotative terms in Ockham", *History of Philosophy Quarterly,* 2 (1985), 21-37.

Bos 1987 — Bos, Egbert, "William of Ockham and the 'predication of a thing'", en Bos et al. 1987, 71-9.

Bos 1992 — Bos, Egbert, "William of Ockham", en Dascal et al. 1992, 296-308.

Bos et al. 1987 — Bos, E.P.; Krop, H.A. (Eds.), *Ockham and Ockhamists,* Ingenium, Nimega 1987.

Bosley 1985 — Bosley, Richard, "What revision of realism could meet Ockham's critique?", *Franciscan Studies,* 45 (1985), 111-7.

Bottin 1982 — Bottin, Francesco, *La scienza degli occamisti. La scienza tardo-medievale dalle origini del paradigma nominalista alla rivoluzione scientifica,* Maggioli, Rímini 1982.

Bottin 1985 — Bottin, Francesco, "The Mertonians' metalinguistic science and the *insolubilia*", en Lewry 1985, 235-48.

Brind'Amour 1983 — Brind'Amour, Lucie; Vance, Eugene (Eds.), *Archéologie du signe,* Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1983.

Brown 1966 — Brown, Stephen, "Sources for Ockham's Prologue to the Sentences", *Franciscan Studies,* 26 (1966), 36-65.

Brown 1967 — Brown, Stephen, "Sources for Ockham's Prologue to the Sentences", *Franciscan Studies,* 27 (1967), 39-107.

Bursill-Hall et al. 1990 — Bursill-Hall, G.L.; Ebbesen, S. (Eds.), *De Ortu Grammaticae,* John Benjamins, Amsterdam – Filadelfia 1990.

Chiesa 1992 — Chiesa, Curzio, "Le problème du langage intérieur dans la philosophie antique de Platon a Porphyre", *Histoire Épistemologie Langage,* Théories linguistiques et opérations mentales, 14/2 (1992), 15-30.

Corcoran 1978 — Corcoran, John; Swiniarski, John, “Logical structures of Ockham’s theory of supposition”, *Franciscan Studies*, 38 (1978), 161-83.

[306]

Courtenay 1984a — Courtenay, William J., “Force of words and figures of speech: The crisis over v*irtus sermonis* in the fourteenth century”, *Franciscan Studies*, 44 (1984), 107-28.

Courtenay 1984b — Courtenay, William J., “The reception of Ockham’s thought at the University of Paris”, en Kaluza et al. 1984, 43-64.

Courtenay 1987 — Courtenay, William J., “The reception of Ockham’s thought in fourteenth-century England”, en Hudson et al. 1987, 89-107.

Dascal et al. 1992 — Dascal, M.; Gerhardus, D.; Lorenz, K.; Meggle, G. (Eds.), *Sprachphilosophie,* vol. 1, Walter de Gruyter, Berlín – Nueva York 1992.

Dufour 1989 — Dufour, Carlos A., *Die Lehre der Proprietates Terminorum: Sinn und Referenz in mittelalterlicher Logik*, Philosophia, Munich 1989.

Dutz et al. 1985 — Dutz, Klaus D.; Kaczmarek, Ludger (Eds.), *Rekonstruktion und Interpretation. Problemgeschichtliche Studien zur Sprachtheorie von Ockham bis Humboldt*, Narr, Tubinga 1985.

Ebbesen 1985 — Ebbesen, Sten, “OXYNAT: A theory about the origins of British logic”, en Lewry 1985, 1-17.

Ebbesen 1986 — Ebbesen, Sten, “The chimera’s diary”, en Knuuttila et al. 1986, 115-43.

Ebbesen 1988 — Ebbesen, Sten, “Concrete accidental terms: Late thirteenth-century debates about problems relating to such terms as *‘album’*”, en Kretzmann 1988, 107-74.

Ebbesen 1995 — Ebbesen, Sten (Ed.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Narr, Tubinga 1995.

Eco 1984 — Eco, Umberto, “Signification and denotation from Boethius to Ockham”, *Franciscan Studies*, 44 (1984), 1-29.

Eco et al. 1989a — Eco, Umberto; Marmo Costantino (Eds.), *On the Medieval Theory of Signs*, John Benjamins, Amsterdam – Filadelfia 1989.

Eco et al. 1989b — Eco, U.; Lambertini, R.; Marmo, C.; Tabarroni, A., “On animal language in the medieval classification of signs”, en Eco et al. 1989a, 3-41.

Eco 1989 Eco, Umberto, “Denotation”, en Eco et al. 1989a, 43-77.

Edwards 1967 Edwards, Paul, *The Encyclopedia of Philosophy,* MacMillan, Londres 1967

[307]

Fernández 1980 Fernández, Clemente (Ed.), *Los filósofos medievales,* Selección de textos, vol. 2, BAC, Madrid 1980.

Fitzgerald 1978 Fitzgerald, Michael J., “Ockham’s implicity priority of analysis rule?”, *Franciscan Studies,* 38 (1978), 213-9.

Flórez 1988 Flórez, Alfonso, “¿Una filosofía del lenguaje en Ockham?”, *Universitas Philosophica,* Bogotá, 10 (1988), 55-71.

Freddoso 1979 Freddoso, Alfred J., “O-propositions and Ockham’s theory of supposition”, *Notre Dame Journal of Formal Logic,* 20 (1979), 741-50.

Freddoso 1980 Freddoso, Alfred J., “Ockham’s theory of truth conditions”, en Freddoso et al. 1980tr, 1-76.

Freppert 1988 Freppert, Lucan, *The Basis of Morality According to William Ockham,* Franciscan Herald Press, Chicago 1988.

Gelber 1984 Gelber, Hester Goodenough, “I cannot tell a lie: Hugh of Lawton’s critique of William of Ockham on mental language”, *Franciscan Studies,* 44 (1984), 141-79.

Gelber 1987 Gelber, Hester Goodenough, “The fallacy of accident and the *dictum de omni:* Late medieval controversy over a reciprocal pair”, *Vivarium,* 25 (1987), 110-45.

Ghisalberti 1972 Ghisalberti, Alessandro, *Guglielmo di Ockham,* Vita e Pensiero, Milán 1972.

Gilson 1965 Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media,* trad. A. Pacios y S. Caballero, Madrid 1965[2].

Goddu 1990 Goddu, André, “The dialectic of certitude and demonstrability among fourteenth-century ockhamists”, en S. Knuuttila et al. (1990), 171-9.

Goddu 1993 Goddu, André, “Connotative concepts and mathematics in Ockham’s natural philosophy”, *Vivarium,* 31 (1993), 106-39.

Godfrey 1965 — Godfrey, Robert G., “Late mediaeval linguistic meta-theory and Chomsky’s syntactic structures”, *Word,* 21 (1965), 251-6.

Grandy 1978 — Grandy, Richard E., “An Ockhamite criticism of Church semantics”, *The Monist,* 61 (1978), 401-7.

Haaparanta 1990 — Haaparanta, Leila, “A Fregean perspective into Ockham’s method”, en Knuuttila et al. 1990, 491-501.

[308]

Herrera 1987 — Herrera, Daniel, “La concepción lingüística del conocimiento en Ockham”, *Franciscanum,* Bogotá, 86-87 (1987), 223-35.

Hübener 1981 — Hübener, Wolfgang, “‘Oratio mentalis’ und ‘oratio vocalis’ in der Philosophie des 14. Jahrhunderts”, en Beckmann et al. 1981, I, 488-97.

Hudson et al. 1987 — Hudson, Anne; Wilks, Michael, *From Ockham to Wyclif,* Blackwell, Oxford 1987.

Hülsen 1988 — Hülsen, Reinhard, “Concrete accidental terms and the fallacy of figure of speech”, en Kretzmann 1988, 175-85.

Hülsen 1994 — Hülsen, Reinhard, *Zur Semantik anaphorischer Pronomina. Untersuchungen scholastischer und moderner Theorien,* Brill, Leiden 1994.

Jacobi 1992 — Jacobi, Klaus, “Die Lehre der Terministen”, en Dascal et al. 1992, 580-96.

Jacobi 1993 — Jacobi, Klaus (Ed.), *Argumentationstheorie: scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns,* Brill, Leiden 1993.

Jolivet et al. 1991 — Jolivet, Jan; Kaluza, Zénon; Libera, Alain de (Eds.), *Lectionum Varietates. Hommage a Paul Vignaux (1904-1987),* Vrin, París 1991.

Junghans 1968 — Junghans, Helmar, *Ockham im Lichte der neueren Forschung,* Lutherisches Verlagshaus, Berlín – Hamburgo 1968.

Kaluza et al. 1984 — Kaluza, Zénon; Vignaux, Paul, *Preuve et raisons a l’Université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIVe siècle,* Vrin, París 1984.

Karger 1980 — Karger, Elizabeth, “Would Ockham have shaved Wyman’s beard?”, *Franciscan Studies,* 40 (1980), 244-64.

Karger 1984 Karger, Elizabeth, “Modes of personal supposition: The purpose and usefulness of the doctrine within Ockham’s logic”, *Franciscan Studies,* 44 (1984), 87-106.

Karger 1991 Karger, Elizabeth, “Référence et non-existence dans la sémantique de Guillaume d’Ockham”, en Jolivet et al. 1991, 163-76.

Kaufmann 1994 Kaufmann, Matthias, *Begriffe, Sätze, Dinge. Referenz und Wahrheit bei Wilhelm von Ockham,* Brill, Leiden 1994.

[309]

Kirjavainen 1990 Kirjavainen, Heikki, “Existential presuppositions in semantics according to Ockham and Holcot”, en Knuuttila et al. 1990, 196-209.

Klima 1988 Klima, Gyula, *Ars Artium. Essays in Philosophical Semantics, Mediaeval and Modern,* Institute of Philosophy, Hungarian Academy of Sciences, Budapest 1988.

Kneale et al. 1972 Kneale, William; Kneale, Martha, *El desarrollo de la lógica,* trad. J. Muguerza, Tecnos, Madrid 1972.

Kneepkens 1995 Kneepkens, C.H., “The Priscianic tradition”, en Ebbesen 1995, 239-64.

Knudsen 1982 Knudsen, Christian, “Intentions and impositions”, en Kretzmann et al. 1982, 479-95.

Knuuttila et al. 1986 Knuuttila, Simo; Hintikka, Jaako (Eds.), *The Logic of Being,* D. Reidel, Dordrecht 1986.

Knuuttila et al. 1990 Knuuttila, Simo; Työrinoja, Reijo; Ebbesen, Sten (Eds.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy,* vol. 2, Publications of Luther-Agricola Society Series B 19, Helsinki 1990.

Kobusch 1987 Kobusch, Theo, *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache,* Brill, Leiden 1987.

Kraml 1994 Kraml, Hans, “Semantik im Mittelalter”, Manuskript zur Vorlesung SS 1994 für den Gebrauch der Hörer, Innsbruck 1994.

Kretzmann 1967 Kretzmann, Norman, “History of semantics”, en Edwards 1967, vol. 7, 358-406.

Kretzmann 1970 Kretzmann, Norman, “Medieval logicians on the meaning of the *propositio*”, *The Journal of Philosophy,* 67 (1970), 767-87.

Kretzmann 1981 Kretzmann, Norman, "*Sensus compositus, sensus divisus,* and propositional attitudes", *Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale,* VII (1981), 195-229.

Kretzmann 1982 Kretzmann, Norman, "Syncategoremata, exponibilia, sophismata", en Kretzmann et al. 1982, 211-45.

Kretzmann et al. 1982 Kretzmann, Norman; Kenny, Anthony; Pinborg, Jan (Eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy,* Cambridge U.P., Cambridge 1982.

[310]

Kretzmann 1988 Kretzmann, Norman (Ed.), *Meaning and Inference in Medieval Philosophy*, Kluwer, Dordrecht 1988.

Lambertini 1989 Lambertini, Roberto, "Sicut tabernarius vinum significat per circulum: Directions in contemporary interpretations of the Modistae", en Eco et al. 1989a, 107-42.

Leff 1975 Leff, Gordon, *William of Ockham. The metamorphosis of scholastic discourse,* Manchester U.P. – Rowman & Littlefield, Manchester 1975.

Leffler 1995 Leffler, Oliver, *Wilhelm von Ockham: Die sprachphilosophischen Grundlagen seines Denkens,* Dietrich – Coelde, Werl/Westfalia 1995.

Leibold 1981 Leibold, Gerhard, "Zu Interpretationsfragen der Universalienlehre Ockhams", en Beckmann et al. 1981, I, 459-64.

Lértora 1987 Lértora, Celina Ana, "Los nombres infinitos según Ockham", *Revista de Filosofía,* 60 (1987), 383-403.

Lewry 1985 Lewry, Osmund (Ed.), *The Rise of British Logic,* Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1985.

Libera 1985 Libera, Alain de, "Bulletin d'Histoire de la Logique Médiévale", *Revue de sciences philosophiques et theologiques,* 69 (1985), 273-309.

Libera 1990 Libera, Alain de, "Le développement de nouveaux instruments conceptuels et leur utilisation dans la philosophie de la nature au XIVe siècle", en Asztalos et al. 1990, 158-97.

Libera et al. 1992 Libera, Alain de; Rosier, Irène, "La pensée linguistique médiévale", en Auroux 1992a, 115-86.

Loux 1979 — Loux, Michael J., “Significatio and suppositio”, *The New Scholasticism,* 53 (1979), 407-27.

Maierù 1972 — Maierù, Alfonso, *Terminologia logica della tarda scolastica,* Ateneo, Roma 1972.

Malcolm 1977 — Malcolm, John, “On the dissappearance of *copulatio* as a property of a term”, *Franciscan Studies,* 37 (1977), 120-38.

Markosian 1988 — Markosian, Ned, “On Ockham’s supposition theory and Karger’s rule of inference”, *Franciscan Studies,* 48 (1988), 40-52.

[311]

Marmo 1984 — Marmo, Costantino, “Guglielmo d’Ockham e il significato delle proposizioni”, *Versus,* 38-39 (1984), 115-48.

Matthews 1964 — Matthews, Gareth B., “Ockham’s supposition theory and modern logic”, *The Philosophical Review,* 73 (1964), 91-9.

Matthews 1973 — Matthews, Gareth B., “*Suppositio* and quantification in Ockham”, *Noûs,* 7 (1973), 13-24.

Matthews 1984 — Matthews, Gareth B., “A note on Ockham’s theory of the modes of common personal supposition”, *Franciscan Studies,* 44 (1984), 81-6.

Maurer 1978 — Maurer, Armand, “Method in Ockham’s nominalism”, *The Monist,* 61 (1978), 426-43.

McGrade 1985 — McGrade, Arthur Stephen, “Plenty of nothing. Ockham’s commitment to real possibles”, *Franciscan Studies,* 45 (1985), 145-56.

McGrade 1988 — McGrade, Arthur Stephen, “Some varieties of skeptical experience: Ockham’s case”, en Pluta 1988, 421-38.

Meier-Oeser 1997 — Meier-Oeser, Stephan, *Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit,* Walter de Gruyter, Berlín – Nueva York, 1997.

Michon 1994 — Michon, Cyrille, *Nominalisme. La théorie de la signification d’Occam,* Vrin, París 1994.

Miethke 1969 — Miethke, Jürgen, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie,* Walter de Gruyter, Berlín 1969.

Miralbell 1988 Miralbell-Guerin, Ignacio, "La revolución semántica de Guillermo de Ockham", *Anuario Filosófico,* 21 (1988), 35-50.

Miralbell 1989 Miralbell-Guerin, Ignacio, "La transformación ockhamista de la teoría de la suposición", *Sapientia,* 44 (1989), 111-36.

Miralbell 1990 Miralbell-Guerin, Ignacio, "Rational science and real science in William of Ockham (An introduction to Ockham's philosophy of science)", en Työrinoja et al. 1990, 134-43.

Moody 1935 Moody, Ernest A., *The Logic of William of Ockham,* Sheed & Ward, Londres 1935.

Moody 1953 Moody, Ernest A., *Truth and Consequence in Medieval Logic,* North-Holland, Amsterdam 1953.

[312]

Moody 1967 Moody, Ernest A., "William of Ockham", en Edwards 1967, vol. 8, 306-17.

Moody 1975 Moody, Ernest A., *Studies in Medieval Philosophy, Science, and Logic,* University of California Press, Berkeley – Los Ángeles 1975.

Mullick 1971 Mullick, M., "Does Ockham accept material implication?", *Notre Dame Journal of Formal Logic,* 12 (1971), 117-24.

Muñoz 1990 Muñoz, Ángel, "La 'confusa' suposición sólo confusa", *Analogía,* 4 (1990), 113-42.

Muralt 1975 Muralt, André de, "Kant, le dernier occamien", *Revue de Métaphysique et de Morale,* 80 (1975), 32-53.

Muralt 1991 Muralt, André de, *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes,* Brill, Leiden 1991.

Normore 1990a Normore, Calvin G., "Ockham on mental language", en Smith 1990, 53-70.

Normore 1990b Normore, Calvin G., "Ockham on time and the nature of logic", en Knuuttila et al. 1990, 609-17.

Nuchelmans 1973 Nuchelmans, Gabriel, *Theories of the Proposition. Ancient and Medieval conceptions of the bearers of truth and falsity,* North-Holland, Amsterdam 1973.

Nuchelmans 1982 Nuchelmans, Gabriel, “The semantics of propositions”, en Kretzmann et al. 1982, 197-210.

Nuchelmans 1987 Nuchelmans, Gabriel, “Ockham on performed and signified predication”, en Bos et al. 1987, 55-62.

Nuchelmans 1988 Nuchelmans, Gabriel, “The Distinction *actus exercitus/actus significatus* in medieval semantics”, en Kretzmann 1988, 57-90.

Nuchelmans 1992 Nuchelmans, Gabriel, “Some remarks on the role of mental sentences in medieval semantics”, *Histoire Épistemologie Langage,* Théories linguistiques et opérations mentales, 14/2 (1992), 47-59.

Ott 1986 Ott, Ludwig, *Manual de teología dogmática,* trad. C. Ruiz, Herder, Barcelona 1986[7].

[313]

Panaccio 1980 Panaccio, Claude, “Occam et les démonstratifs”, *Historiographia Linguistica,* VII, 1-2 (1980), 189-200.

Panaccio 1981 Panaccio, Claude, “Guillaume d’Occam et les pronoms démonstratifs”, en Beckmann et al. 1981, I, 465-70.

Panaccio 1983 Panaccio, Claude, “Guillaume d’Occam: Signification et supposition”, en Brind’Amour et al. 1983, 265-86.

Panaccio 1984 Panaccio, Claude, “Propositionalism and atomism in Ockham’s semantics”, *Franciscan Studies,* 44 (1984), 61-70.

Panaccio 1985 Panaccio, Claude, “Der Nominalismus Ockhams und der zeitgenössische Nominalismus”, en Dutz et al. 1985, 1-22.

Panaccio 1990 Panaccio, Claude, “Supposition naturelle et signification occamiste”, en Bursill-Hall et al. 1990, 255-69.

Panaccio 1991 Panaccio, Claude, *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d’Occam et le nominalisme d’aujourd’hui,* Bellarmin – Vrin, Montreal – París 1991.

Panaccio 1992a Panaccio, Claude, “From mental word to mental language”, *Philosophical Topics,* 20 (1992), 125-47.

Panaccio 1992b Panaccio, Claude, “Intuition, abstraction et langage mental dans la théorie occamiste de la connaissance”, *Revue de Métaphysique et de Morale,* 97 (1992), 61-81.

Panaccio 1995 Panaccio, Claude, “La philosophie du langage de Guillaume d’Occam”, en Ebbesen 1995, 184-206.

Perler 1990a Perler, Dominik (Ed.), *Satztheorien. Texte zur Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie im 14. Jahrhundert,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990.

Perler 1990b Perler, Dominik, “Einleitung”, en Perler 1990a, 1-59.

Perler 1991 Perler, Dominik, “Semantische und epistemologische Aspekte in Ockhams Satztheorie”, *Vivarium,* 29 (1991), 85-103.

[314]

Perler 1992 Perler, Dominik, *Der propositionale Wahrheitsbegriff im 14. Jahrhundert,* Walter de Gruyter, Berlín – Nueva York 1992.

Pernoud 1973 Pernoud, Mary Anne, “Tradition and innovation in Ockham’s theory of the possibility of other worlds”, *Antonianum,* 48 (1973), 209-33.

Piacenza 1990 Piacenza, Eduardo, “*Suppositio personalis* y cuantificación múltiple”, *Analogía,* 4 (1990), 101-12.

Pinborg 1972 Pinborg, Jan, *Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick,* Fromman-Holzboog, Stuttgart – Bad Canstatt 1972.

Pinborg 1976 Pinborg, Jan, “Some problems of semantic representations in Medieval logic”, en Pinborg 1984, VIII.

Pinborg 1981 Pinborg, Jan, “Roger Bacon on signs: A newly recovered part of the *Opus Maius*”, en Pinborg 1984, XI. Apareció originalmente en Beckmann et al. 1981, I, 403-12.

Pinborg 1982 Pinborg, Jan, “Speculative grammar”, en Kretzmann et al. 1982, 254-69.

Pinborg 1984 Pinborg, Jan, *Medieval Semantics,* Sten Ebbesen (Ed.), Variorum Reprints, Londres 1984.

Pluta 1988 Pluta, Olaf (Ed.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert,* Grüner, Amsterdam 1988.

Priest et al. 1977 Priest, Graham; Read, Stephen, “The formalization of Ockham’s theory of supposition”, *Mind,* 86 (1977), 109-13.

Priest et al. 1980 Priest, Graham; Read, Stephen, "Merely confused supposition. A theoretical advance or a mere confusion?", *Franciscan Studies,* 40 (1980), 265-97.

Read 1985 Read, Stephen, "'I promise a penny that I do not promise': The realist/nominalist debate over intensional propositions in fourteenth-century British logic and its contemporary relevance", en Lewry 1985, 335-59.

Richter 1986 Richter, Vladimir, "In search of the historical Ockham: Historical literary remarks on the authenticity of Ockham's writings", *Franciscan Studies,* 46 (1986), 93-107.

[315]

Richter 1990a Richter, Vladimir, "Historische Bemerkungen zu 'De regulis consequentiarum' in Ockham und Burley", en Knuutila et al. 1990, 626-30.

Richter 1990b Richter, Vladimir, "Zu 'De Obligationibus' in der *Summa logicae*", en Vossenkuhl et al. 1990, 256-61.

Rijk 1971 Rijk, L.M. de, "The development of suppositio naturalis in mediaeval logic", *Vivarium,* 9 (1971), 71-107.

Rijk 1973 Rijk, L.M. de, "The development of suppositio naturalis in mediaeval logic", *Vivarium,* 11 (1973), 43-79.

Rijk 1977 Rijk, L.M. de, "On ancient and mediaeval semantics and metaphysics", *Vivarium,* 15 (1977), 81-110.

Rijk 1978 Rijk, L.M. de, "On ancient and mediaeval semantics and metaphysics", *Vivarium,* 16 (1978), 81-107.

Rijk 1982 Rijk, L.M. de, "The origins of the theory of the properties of terms", en Kretzmann et al. 1982, 161-73.

Rijk 1985 Rijk, L.M. de, *La philosophie au Moyen Âge,* trad. P. Swiggers, Brill, Leiden 1985.

Rijk 1987a Rijk, L.M. de, "Logic and ontology in Ockham", en Bos et al. 1987, 25-40.

Rijk 1987b Rijk, L.M. de, "War Ockham ein Antimetaphysiker? Eine semantische Betrachtung", en Beckmann et al. 1987, 313-28.

Robins 1980 — Robins, R.H., “Functional syntax in medieval Europe”, *Historiographia Linguistica*, VII, 1-2 (1980), 231-40.

Rosier 1983 — Rosier, Irène, *La grammaire spéculative des Modistes,* Presses Universitaires de Lille, Lille 1983.

Rosier 1992a — Rosier, Irène, “La terminologie linguistique latine médiévale”, en Auroux 1992a, 590-7.

Rosier 1992b — Rosier, Irène, “Quelques aspects de la diversité des discussions médiévales sur l’adjectif”, *Histoire Épistemologie Langage,* 14/1 (1992), 75-100.

Schaeffer 1987 — Schaeffer, F., “Syntax and semantics in supposition theory”, en Bos et al. 1987, 63-9.

[316]

Schulthess 1992 — Schulthess, Peter, *Sein, Signifikation und Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham,* Akademie, Berlín 1992.

Smith 1992 — Smith, A. Mark, “Picturing the mind: The representation of thought in the Middle Ages and Renaissance”, *Philosophical Topics,* 20 (1992), 149-70.

Smith 1990 — Smith, J.-C. (Ed.), *Historical Foundations of Cognitive Science,* Kluwer, Dordrecht 1990.

Spade 1974a — Spade, Paul Vincent, “Ockham on self-reference”, *Notre Dame Journal of Formal Logic,* 15 (1974), 298-300.

Spade 1974b — Spade, Paul Vincent, “Ockham’s rule of supposition: Two conflicts in his theory”, *Vivarium,* 12 (1974), 63-73.

Spade 1975a — Spade, Paul Vincent, “Ockham’s distinctions between absolute and connotative terms”, *Vivarium,* 13 (1975), 55-76.

Spade 1975b — Spade, Paul Vincent, “Some epistemological implications of the Burley-Ockham dispute”, *Franciscan Studies,* 35 (1975), 212-22.

Spade 1976 — Spade, Paul Vincent, “Priority of analysis and the predicates of ‘O’-form sentences”, *Franciscan Studies,* 36 (1976), 263-70.

Spade 1980 — Spade, Paul Vincent, “Synonymy and equivocation in Ockham’s mental language”, *Journal of the History of Philosophy,* 18 (1980), 9-22.

Spade 1981 Spade, Paul Vincent, “Ockham on terms of first and second imposition and intention, with remarks on the liar paradox”, *Vivarium*¸ 19 (1981), 47-55.

Spade 1982 Spade, Paul Vincent, “The semantics of terms”, en Kretzmann et al. 1982, 188-96.

Spade 1988a Spade, Paul Vincent, “The logic of the categorical: The medieval theory of descent and ascent”, en Kretzmann 1988, 187-224.

Spade 1988b Spade, Paul Vincent, *Lies, Language and Logic in the Late Middle Ages,* Variorum Reprints, Londres 1988.

Spade 1996 Spade, Paul Vincent, *Thoughts, Words and Things. An introduction to late mediaeval logic and semantic theory,* solo disponible en la página de Internet del autor: pvspade.com/Logic/.

[317]

Spruit 1994 Spruit, Leen, *Specie intelligibilis: From perception to knowledge,* vol. 1: Classical roots and medieval discussions, Brill, Leiden 1994.

Streveler 1975 Streveler, Paul A., “Ockham and his critics on intuitive cognition”, *Franciscan Studies,* 35 (1975), 223-36.

Swiniarski 1970 Swiniarski, John, “A new presentation of Ockham’s theory of supposition with an evaluation of some contemporary criticisms”, *Franciscan Studies,* 30 (1970), 181-217.

Tabarroni 1989 Tabarroni, Andrea, “Mental signs and the theory of representation in Ockham”, en Eco et al. 1989a, 195-224.

Tachau 1988 Tachau, Katherine H., *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics. 1250-1345,* Brill, Leiden 1988.

Trentman 1970 Trentman, John, “Ockham on mental”, *Mind,* 79 (1970), 586-90.

Turnbull 1962 Turnbull, Robert G., “Ockham’s nominalistic logic: Some twentieth century reflections”, *New Scholasticism,* 36 (1962), 313-29.

Tweedale 1988 Tweedale, Martin M., “Does Scotus’ doctrine on universals make any sense?”, en Pluta 1988, 103-18.

Tweedale 1990 Tweedale, Martin M., “Mental representations in later medieval scholasticism”, en Smith 1990, 35-52.

Työrinoja et al. 1990 Työrinoja, Reijo; Lehtinen, Anja Inkeri; Føllesdal, Daglfinn (Eds.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, vol. 3, Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics, vol. 55, Helsinki 1990.

Vossenkuhl et al. 1990 Vossenkuhl, Wilhelm; Schönberger, Rolf (Eds.), *Die Gegenwart Ockhams*, VCH, Weinheim 1990.

Wagner 1981 Wagner, Michael F., "Supposition-theory and the problem of universals", *Franciscan Studies*, 41 (1981), 385-414.

Wood 1997 Wood, Rega, *Ockham on the Virtues*, Purdue U.P., West Lafayette IN 1997.

[318]

II. Cognitivismo

A. Bibliografía primaria de Jerry A. Fodor

Fodor 1975 *The Language of Thought*, Crowell, Nueva York 1975.

Fodor 1975tr *El lenguaje del pensamiento*, trad. J. Fernández, Alianza, Madrid 1984.

Fodor 1978 "Propositional attitudes", en Rosenthal 1991, 325-38.

Fodor 1980a "Methodological solipsism considered as a research strategy in cognitive psychology", en Rosenthal 1991, 485-498.

Fodor 1980b "Searle on what only brains can do", en Rosenthal 1991, 520-1.

Fodor 1981a *Representations. Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*, MIT, Cambridge MA 1981.

Fodor 1981b "The present status of the innateness controversy", en Fodor 1981a, 257-316.

Fodor 1983 *The Modularity of Mind*, MIT, Cambridge MA 1983.

Fodor 1983tr *La modularidad de la mente*, trad. José E. García-Albea, Morata, Madrid 1986.

Fodor 1985 "Fodor's Guide to mental representation", en Stich et al. 1994, 9-33.

Fodor 1986 “Banish DisContent”, en Lycan 1994, 420-38.

Fodor 1987a *Psychosemantics. The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind,* MIT, Cambridge MA 1987.

Fodor 1987b “Why there still has to be a language of thought”, en Fodor 1987a, 135-54.

Fodor 1987tr *Psicosemántica,* trad. O. González – Castán, Tecnos, Madrid 1994.

Fodor et al. 1988 Fodor y Pylyshyn, Zenon, “Connectionism and cognitive architecture: A critical analysis”, en Macdonald et al. 1995, 90-163.

Fodor 1990a *A Theory of Content and Other Essays,* MIT, Cambridge MA 1990.

Fodor 1990b “A theory of content, II: The theory”, en Fodor 1990a, 89-136.

Fodor 1990c “Psychosemantics, or: Where do truth conditions come from?”, en Lycan 1994, 312-37.

Fodor et al. 1990 Fodor y McLaughlin, Brian, “Connectionism and the problem of systematicity: Why Smolensky’s solution doesn’t work”, en Macdonald et al. 1995, 199-222.

[319]

Fodor 1991 “Replies”, en Loewer et al. 1991, 255-319.

Fodor et al. 1991 Fodor y Lepore, Ernest, “Why meaning (probably) isn’t conceptual role”, en S. Stich et al. 1994, 142-156.

Fodor et al. 1992 Fodor y Lepore, Ernest, *Holism: A shopper’s guide,* Blackwell, Oxford 1992.

Fodor 1994a *The Elm and the Expert,* MIT, Cambridge MA 1994.

Fodor 1994b “Fodor, Jerry A.”, en Guttenplan 1994a, 292-300.

Fodor 1994tr *El olmo y el experto,* trad. M.A. Galmarini, Paidós, Barcelona 1997.

Fodor 1997 “Special sciences: Still autonomous after all these years”, en Tomberlin 1997, 149-63.

Fodor 1998 *Concepts. Where cognitive science went wrong,* Oxford U.P., Nueva York 1998.

B. Bibliografía adicional

Adams et al. 1994	Adams, Fred; Aizawa, Ken, "Fodorian semantics", en Stich et al. 1994, 223-42.
Acero et al. 1985	Acero, Juan José; Bustos, Eduardo; Quesada, Daniel, *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Cátedra, Madrid 1985[2].
Acero 1995	Acero, Juan José, "Teorías del contenido mental", en Broncano 1995, 175-206.
Armstrong 1991	Armstrong, D.M., "The causal theory of mind", en Rosenthal 1991, 181-188; también en Lycan 1994, 37-46.
Audi 1995	Audi, Robert (Ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy,* Cambridge U.P., Cambridge 1995.
Baker 1994	Baker, Lynne Rudder, "Instrumental intentionality", en Stich et al. 1994, 332-344.
Bechtel 1994	Bechtel, William, "Connectionism and the philosophy of mind: An overview", en Lycan 1994, 252-273.
Bechtel et al. 1998a	Bechtel, William; Graham, George (Eds.), *A Companion to Cognitive Science*, Blackwell, Oxford – Malden MA 1998.
Bechtel et al. 1998b	Bechtel, William; Abrahamsen, Adele; Graham, George, "The life of cognitive science", en Bechtel et al. 1998a, 1-104.
Bilgrami 1994	Bilgrami, Akeel, *Belief and Meaning*, Blackwell, Oxford – Cambridge MA 1994.
[320]	
Block 1991	Block, Ned, "Problems with functionalism", en Rosenthal 1991, 211-28.
Block 1994	Block, Ned, "Advertisement for a semantics for psychology", en Stich et al. 1994, 81-141.
Block 1994	Block, Ned, "Mental pictures and cognitive science", en Lycan 1994, 577-606.
Broncano 1995	Broncano, Fernando (Ed.), *La mente humana*, Trotta, Madrid 1995.

Burge 1991 Burge, Tyler, “Individualism and the mental”, en Rosenthal 1991, 536-67.

Carruthers 1996 Carruthers, Peter, *Language, Thought and Consciousness: An essay in philosophical psychology,* Cambridge U.P., Cambridge 1996.

Chisholm 1991 Chisholm, Roderick M., “Intentional inexistence”, en Rosenthal 1991, 297-303.

Chomsky 1990 Chomsky, Noam, “Language and problems of knowledge”, en Martinich 1990, 509-27.

Chomsky 1994 Chomsky, Noam, “On the nature, use and acquisition of language”, en Lycan 1994, 627-645.

Churchland 1993 Churchland, Patricia Smith, *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind/Brain,* MIT, Cambridge MA 1993.

Churchland 1994a Churchland, Patricia S.; Sejnowski, Terrence J., “Neural representation and neural computation”, en Lycan 1994, 224-251.

Churchland et al.1994 Churchland, Patricia S.; Sejnowski, Terrence J., *The Computational Brain,* MIT, Cambridge MA 1994.

Churchland 1991 Churchland, Paul M., “Eliminative materialism and the propositional attitudes”, en Rosenthal 1991, 601-12; y en W. Lycan 1994, 206-23.

Churchland 1992 Churchland, Paul M., *A Neurocomputational Perspective. The Nature of Mind and the Structure of Science,* MIT, Cambridge MA 1992.

Clark 1993 Clark, Andy, *Associative Engines. Connectionism, Concepts, and Representational Change,* MIT, Cambridge MA 1993.

Corbí et al. 1995 Corbí, Josep E.; Prades, Josep L., “El conexionismo y su impacto en la filosofía de la mente”, en Broncano 1995, 151-74.

Cummins 1994 Cummins, Robert, “Interpretational semantics”, en Stich et al. 1994, 278-301.

[321]

Davidson et al. 1972 Davidson, Donald; Harman, Gilbert (Eds.), *Semantics of Natural Language,* Reidel, Dordrecht – Boston 1972[2].

Davidson 1991a Davidson, Donald, “Mental events”, en Rosenthal 1991, 247-56.

Davidson 1991b — Davidson, Donald, “Thought and talk”, en Rosenthal 1991, 363-71.

Dennett 1991a — Dennett, Daniel, “Three kinds of intentional psychology”, en Rosenthal 1991, 613-26.

Dennett 1991b — Dennett, Daniel, “True believers: The intentional strategy and why it works”, en Rosenthal 1991, 339-50; también en Stich et al. 1994, 312-31; también en Lycan 1994, 150-66.

Dennett 1994 — Dennett, Daniel, “Quining qualia”, en Lycan 1994, 519-47.

Devitt et al. 1987 — Devitt, Michael; Sterelny, Kim, *Language and Reality. An Introduction to the Philosophy of Language,* MIT, Cambridge MA 1987.

Devitt 1994 — Devitt, Michael, “A narrow representational theory of mind”, en Lycan 1994, 371-98.

Dretske 1981 — Dretske, Fred, *Knowledge and the Flow of Information,* MIT, Cambridge MA 1981.

Dretske 1991 — Dretske, Fred, “The intentionality of cognitive states”, en Rosenthal 1991, 354-62.

Dretske 1992 — Dretske, Fred, *Explaining Behavior. Reasons in a world of causes,* MIT, Cambridge MA 1992.

Dretske 1994 — Dretske, Fred, “Misrepresentation”, en Stich et al. 1994, 157-73; también en Lycan 1994, 129-43.

Eckardt 1993 — Eckardt, Barbara von, *What Is Cognitive Science?,* MIT, Cambridge MA 1993.

Ezquerro 1995 — Ezquerro, Jesús, “Teorías de la arquitectura de lo mental”, en Broncano 1995, 97-150.

Field 1978 — Field, Hartry H., “Mental representation”, *Erkenntnis,* 13 (1978) 9-61.

Flanagan 1991 — Flanagan, Owen, *The Science of the Mind,* MIT, Cambridge MA 1991.

Frege 1892 — Frege, Gottlob, “Über Sinn und Bedeutung”, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik,* 100 (1892), 25-50.

Frege 1892tr — Frege Gottlob, “Sobre sentido y referencia”, trad. U. Moulines, Orbis, Madrid 1985, 51-86.

Galton 1993 Galton, Anthony, “On the notions of specification and implementation”, en Hookway et al. 1993, 111-36.

García-Albea 1993 García-Albea, José E., *Mente y conducta. Ensayos de psicología cognitiva*, Trotta, Madrid 1993.

García-Carpintero 1995 García-Carpintero, Manuel, “El funcionalismo”, en Broncano 1995, 43-76.

García Suárez 1997 García Suárez, Alfonso, *Modos de significar*. *Una introducción temática a la filosofía del lenguaje,* Tecnos, Madrid 1997.

Gauker 1994 Gauker, Christopher, *Thinking Out Loud. An essay on the relation between thought and language,* Princeton U.P., Princeton 1994.

Geach 1957 Geach, Peter, *Mental Acts. Their Content and Their Objects,* Routledge & Kegan Paul, Londres 1957.

Geach 1980a Geach, Peter, *Logic Matters,* University of California Press, Berkeley – Los Ángeles 1980.

Geach 1980b Geach, Peter, *Reference and Generality: An examination of some medieval and modern theories,* Cornell U.P., Ithaca – Londres 1980[3].

Godfrey-Smith 1994 Godfrey-Smith, Peter, “A continuum of semantic optimism”, en Stich et al. 1994, 259-77.

Gulick 1994 Gulick, Robert van, “Functionalism, information and content”, en Lycan 1994, 107-28.

Guttenplan 1994a Guttenplan, Samuel (Ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind,* Blackwell, Oxford 1994.

Guttenplan 1994b Guttenplan, Samuel, “Intensional”, en Guttenplan 1994a, 374s.

Hale et al. 1997 Hale, Bob; Wright, Crispin (Eds.), *A Companion to the Philosophy of Language,* Blackwell, Oxford 1997.

Haugeland 1994 Haugeland, John, “Understanding natural language”, en Lycan 1994, 660-70.

Hierro 1986 Hierro S. Pescador, José, *Principios de filosofía del lenguaje,* Alianza, Madrid 1986.

Hookway et al. 1993 Hookway, Christopher; Peterson, Donald (Eds.), *Philosophy and Cognitive Science,* Cambridge U.P., Cambridge 1993.

Horgan et al. 1993 Horgan, Terence; Tienson, John, “Levels of description in nonclassical cognitive science”, en Hookway et al. 1993, 159-88.

[323]

Horgan 1994a Horgan, Terence, “Computation and mental representation”, en Stich et al. 1994, 302-11.

Horgan 1994b Horgan, Terence; Woodward, James, “Folk psychology is here to stay”, en Lycan 1994, 399-419.

Ishiguro 1994 Ishiguro, Hidé, “On representations”, *European Journal of Philosophy,* 2 (1994), 109-24.

Jackendoff 1992 Jackendoff, Ray, *Languages of the Mind. Essays on Mental Representations,* MIT, Cambridge MA 1992.

Jackson 1991a Jackson, Frank, “The existence of mental objects”, en Rosenthal 1991, 385-91.

Jackson 1991b Jackson, Frank, “What Mary didn’t know”, en Rosenthal 1991, 392-94.

Kripke 1972 Kripke, Saul A., “Naming and Necessity” en Davidson et al. 1972, 253-355; 763-9.

Lakoff 1970 Lakoff, George, “Linguistics and natural logic”, *Synthese,* 22 (1970), 151-271.

Lightfoot 1994 Lightfoot, David, “Modeling language development”, en Lycan 1994, 646-59.

Liz 1995 Liz, Manuel, “Causalidad y contenido mental”, en Broncano 1995, 207-43.

Loar 1991 Loar, Brian, “Social content and psychological content”, en Rosenthal 1991, 568-75.

Loewer et al. 1991 Loewer, Barry; Rey, Georges, *Meaning in Mind. Fodor and his Critics,* Blackwell, Oxford – Cambridge MA 1991.

Loewer 1994 Loewer, Barry, “From information to intentionality”, en Stich et al. 1994, 174-79.

Lycan 1994 Lycan, William G. (Ed.), *Mind and Cognition. A Reader,* Blackwell, Oxford – Cambridge MA 1994.

Macdonald et al. 1995 Macdonald, Cynthia; Macdonald, Graham; *Connectionism: Debates on Psychological Explanation,* Blackwell, Oxford 1995.

Martinich 1990 Martinich, A.P. (Ed.), *The Philosophy of Language,* Oxford U.P., Oxford 1990.

Mateas 1995 Mateas, Josefa Toribio, “Eliminitavismo y el futuro de la psicología popular”, en Broncano 1995, 245-72.

McLaughlin 1993 McLaughlin, Brian P., “Systematicity, conceptual truth, and evolution”, en Hookway et al. 1993, 217-34.

[324]

Millikan 1991 Millikan, Ruth Garrett, *Language, Thought, and Other Biological Categories. New Foundations for Realism,* MIT, Cambridge MA 1991.

Millikan 1993 Millikan, Ruth Garrett, *White Queen Psychology and Other Essays for Alice,* MIT, Cambridge MA 1993.

Millikan 1994 Millikan, Ruth, “Biosemantics”, en Stich et al. 1994, 243-58.

Moravcsik 1990 Moravcsik, J.M., *Thought and Language,* Routledge, Londres 1990.

Nemirow 1994 Nemirow, Laurence, “Physicalism and the cognitive role of acquaintance”, en Lycan 1994, 490-498.

Putnam 1975a Putnam, Hilary, *Mind, Language and Reality,* Philosophical Papers, vol. 2, Cambridge U.P., Cambridge 1975.

Putnam 1975b Putnam, Hilary, “The meaning of meaning”, en Putnam 1975a, 215-71.

Putnam 1991a Putnam, Hilary, “Brains and behaviour”, en Rosenthal 1991, 151-9.

Putnam 1991b Putnam, Hilary, “Computational psychology and interpretation theory”, en Rosenthal 1991, 527-35.

Putnam 1991c Putnam, Hilary, “The nature of mental states”, en Rosenthal 1991, 197-203; también en Lycan 1994, 47-56.

Putnam 1992 Putnam, Hilary, *Representation and Reality,* MIT, Cambridge MA 1992.

Quesada 1995 Quesada, Daniel, “La concepción teleológica de los estados mentales y de su contenido”, en Broncano 1995, 77-95.

Quine 1991a Quine, W.V., “Quantifiers and propositional attitudes”, en Rosenthal 1991, 306-11.

Quine 1991b Quine, W.V., “States of mind”, en Rosenthal 1991, 287-8.

Quine 1991c Quine, W.V., “The double standard”, en Rosenthal 1991, 304-5.

Recanati 1993 Recanati, François, *Direct Reference: From language to thought,* Blackwell, Oxford 1993.

Rey 1994 Rey, Georges, “Concepts”, en Guttenplan 1994a, 185-93.

Richard 1997 Richard, Mark, “Propositional attitudes”, en Hale et al. 1997, 197-226.

[325]

Rosenthal 1991 Rosenthal, David (Ed.), *The Nature of Mind,* Oxford U.P., Oxford 1991.

Searle 1991 Searle, John, “Minds, brains, and programs”, en Rosenthal 1991, 509-19.

Shaffer 1991 Shaffer, Jerome, “Mental events and the brain”, en Rosenthal 1991, 177-80.

Shoemaker 1991 Shoemaker, Sidney, “Functionalism and qualia”, en Rosenthal 1991, 395-407.

Sloman 1993 Sloman, Aaron, “The mind as a control system”, en Hookway et al. 1993, 69-110.

Sober 1994 Sober, Elliott, “Putting the function back into functionalism”, en Lycan 1994, 97-106.

Sterelny 1994 Sterelny, Kim, “The imagery debate”, en Lycan 1994, 607-26.

Stich 1983 Stich, Stephen, *From Folk Psychology to Cognitive Science,* MIT, Cambridge MA 1983.

Stich 1991a Stich, Stephen, “Autonomous psychology and the belief-desire thesis”, en Rosenthal 1991, 590-600; también en Lycan 1994, 345-60.

Stich 1991b Stich, Stephen, “Paying the price for methodological solipsism”, en Rosenthal 1991, 499-500.

Stich 1993 — Stich, Stephen, *The Fragmentation of Reason*, MIT, Cambridge MA 1993.

Stich 1994a — Stich, Stephen, "The syntactic theory of mind", en Lycan 1994, 361-70.

Stich 1994b — Stich, Stephen, "What is a theory of mental representation?", en Stich et al. 1994, 347-64.

Stich et al. 1994 — Stich, Stephen; Warfield, Ted A. (Eds.), *Mental Representation. A Reader*, Blackwell, Oxford – Cambridge MA 1994.

Stillings et al. 1995 — Stillings, Neil; Weisler, Steven; Chase, Christopher; Feinstein, Mark; Garfield, Jay; Rissland, Edwina, *Cognitive Science. An introduction*, MIT, Cambridge MA 1995[2].

Tomberlin 1997 — Tomberlin, James E. (Ed.), *Philosophical Perspectives, 11, Mind, Causation and the World*, Blackwell, Malden MA 1997.

Warfield et al. 1994 — Warfield, Ted A.; Stich, Stephen, "Introduction", en S. Stich et al. 1994, 3-8.

Woodfield 1993 — Woodfield, Andrew, "Do your concepts develop?", en Hookway et al. 1993, 41-67.